

Title	西王母と七夕傳承
Author(s)	小南, 一郎
Citation	東方學報 (1974), 46: 33-81
Issue Date	1974-03-30
URL	<a href="http://dx.doi.org/10.14989/66516">http://dx.doi.org/10.14989/66516</a>
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

## 西王母と七夕傳承

小 南 一 郎

古代の神話は、社會構造の時代的な變遷の中にあつて、あるものはそのモチーフや中心的な神格が後世に引き繼がれなかつたことで表面的には亡び、あるものは傳説や物語に意匠を變えて生きのびてきた。ここでは後者の例を、西王母と七月七日の夜における男神と女神の交會の説話を取り上げて、その神話的な意味とそれが時代の流れの中で變貌する様相を見てみたい。

西王母が『山海經』に見えるような恐ろしい姿をした神からやがて『漢武帝內傳』に登場するような美しい女神に變化してゆくことに古代から漢魏南北朝時代への説話の流れを見ようとする説明は、いくつかの中國小説史が援用する所である。<sup>1)</sup> このようなものともらしい進化論的説明は、全然あやまりではないにしてもそれほど意味を持つものとは思われない。現代の我々にとつて分かりやすい説明を、社會の構造も生活の基盤も異なる隔った時代にそのまま當てはめることができるという保證はどこにもないからである。急いでそうした説明をつけることよりも、それぞれの説話をそれを育んだ社會の中に投げ返して、その社會の中での意味や機能をおさえた上で、説話の變形と社會構造の變化とを對應させることが必要ではなからうか。

しかしこの作業は容易なことではない。説話の變形と社會の變化とを直接對應させれば、これもまた上述のもつともらしい説明の範圍を出ぬことになる。それは、説話の表面に現われるものがそのままその屬する社會を反映しているのでなく、社會生活の種々相は必ず一定の屈折を受けて説話に反映するからである。複雑な關係にある説話と社會とを結ぶ結節點になつてゐるのは、説話の背後にある祭式・儀禮である。この祭式・儀禮を視點に入れることによって、もつともらしい説明をいくば

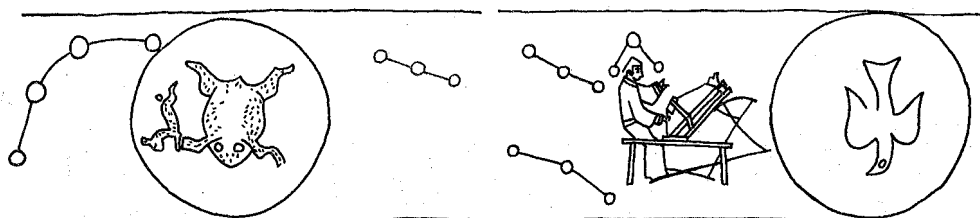


圖1 孝堂山畫象石

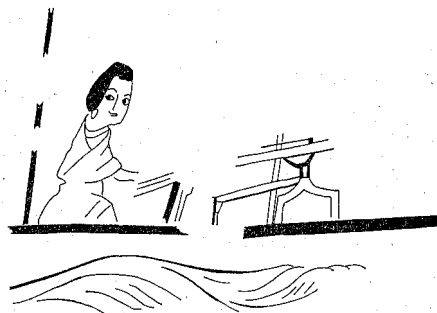


圖2 大安里一號墳壁畫

くかなりとありえた現實に近づけることができるのではないかと考える。

このような目論みを持って、西王母に関する説話と七夕の儀禮とを結びつけて考察し、漢代から南北朝時代への社會構造の變化と傳承説話の變遷とを對置して跡附ける一つの手がかりにしようとして、この論文は書かれた。

### 一 牽牛星と織女星

夏の夜空を南北に流れる天漢（天の河）を挟んで牽牛星と織女星とが瞬きかわしている。『史記』天官書は、このあたりの星座を次のように記述する。

牽牛は犠牲を爲<sup>つくさ</sup>どる。其の北に河鼓あり。河鼓の大星は上將、左右<sup>の</sup>星は左右の將。婺女<sup>ぶじょ</sup>あり。其の北に織女あり。織女は天の女孫なり。

ここでは河鼓の南に牽牛星があるとされているのであるが、『爾雅』釋天は、河鼓（何鼓）がすなわち牽牛だとする。河鼓は、『史記』にも見えるように左右に星を從えた形で、西洋の呼び名で言えばアルタイル（Altair）とわし座の $\beta$ ・ $\gamma$ 星の横に一の字に列んだ三つの星、織女は、『晉書』天文志上に「織女三星」とあるように、ベガ（Vega）を頂點としてこと座の $\epsilon$ 星と $\zeta$ 星とが構成するよく目につく三角形の星座に比定される。

この三角形の星座は、織女の頭の上にかぶさるようにして山東省肥城縣の孝堂山郭巨祠の畫像石に

描かれている（圖一）。同じ畫像石で織女と月（蟾蜍と兎が描かれた圖）との間に一直線に列ぶ三つの星が三組見えるが、なぜ三組になったかは分からぬが、これが河鼓（牽牛）を表わしたものであろうか。織女を描いたものに、もう一つ、高句麗の大安里一號墳の壁畫がある（圖二）。建物の中で機を織る織女が彩色で描かれ、これには織女三星は見えぬが、その下方に天漢を表わすのか波が描かれ、更にその下には書き起こしの圖には見えないが、朱雀がいる。

この牽牛織女の二つの星座が二つ一組で何らかの特別の意味を持っていたらしいことは、すでに『詩經』の次のような詩句から窺うことができそうである<sup>(3)</sup>。小雅の大東

維れ天に漢<sup>あまのかわ</sup>あり、監<sup>み</sup>れば亦<sup>また</sup>に光あり。跂<sup>き</sup>たる彼の織女、終日 七襄<sup>しちじやう</sup>す。則ち七襄すと雖ども、報章を成さず。睨<sup>に</sup>たる彼の牽牛、以って箱<sup>くわう</sup>に服<sup>ふく</sup>せず。

周の苛斂誅求に苦しむ東方の人々が、天に織女がいても現實に織物ができるわけではない、牽牛星があってもその牛に車を引かせるわけにはゆかぬ、と歌ったのだとされる。注意すべきはここで織女が「終日七襄す」と歌われていることである。七襄の語について朱熹の『詩集傳』はその意味を未詳としたあと、毛傳と鄭箋を引用して次のように言う。

傳に「襄<sup>は</sup>」反なりと曰う。箋に「襄<sup>は</sup>」駕なり、駕とは其の肆<sup>ふ</sup>を更<sup>ふ</sup>るを謂うなりと云う。蓋し天に十二次あり。日月の止舍する所にして、所謂の肆なり。經星（恒星）は一晝一夜左旋一周して餘りあり。則ち終日の間に卯より酉に至る。當に七次を更<sup>ふ</sup>べきなり。

朱子は一應分からぬとしながらも、鄭玄の七つの星次を經過するのだという説を紹介しているのである。「七襄すと雖ども、報章を成さず」とある所から言つて、私には襄は機織りの作業に關する用語のように思われるが、それはさておいて七襄の七という數字にシンボライズされているものは、なんらかの意味で七月七日の儀禮と通じたものであつたらうと想象されるのである。

この詩經の詩を受け繼ぎつつより物語化した歌謠に、漢代の「古詩十九首」の中的一篇がある<sup>(4)</sup>。

迢迢たる牽牛星、皎皎たる河漢の女、織織として素手を擢し、札札として機杼を弄ぶ、終日 章を成さず、泣涕 零ちて雨の如し、河漢 清く且つ淺く、相い去ること復た幾許ぞ、盈盈たる一水の間、脉脉として語るを得ず。

牽牛と織女の星が人格化され、二人は天漢に隔てられて、互いを見やっても言葉を交わすことはできない、と歌われている。この古詩十九首の成立を漢代のいつごろに置くかについては議論のある所である。しかし少なくとも後漢時代の末には既に七月七日が牽牛と織女の會合の日と考えられていたらしい。後漢の崔寔の『四民月令』には次のように見える。

七月七日、經書を曝にす。酒脯と時果を設け、香粉を筵上に散き、河鼓と織女に祈請す。言う、此の二星の神 當に會うべし、と。夜を守る者 咸な私願を懷く。或いは云う、天漢の中に突突として正白の氣あり、地河の波の如く、輝輝として光の五色に曜うあるを見れば、此を以って徵應となす。見る者 便ち拜して乞願すれば、三年にして乃ち得、と。

この一段の後半は、あるいは晉の周處の『風土記』の文が混入したものとされる。同じく後漢の應劭の『風俗通義』(歲華紀麗卷三所引)には、

織女 七夕に當に河を渡らんとして、鵲をして橋とならしむ。

とあって、織女が鵲の渡した橋をわたって牽牛を訪れるとされている。

六朝のなかば、梁の宗懷の『荆楚歲時記』には、次のようにある。

七月七日、牽牛織女 聚會の夜たり。是の夕、人家の婦女 綵縷を結び、七孔針を穿ち、或いは金銀鑰石を以って針となす。凡筵酒脯瓜果を庭中に陳ね、以って巧みならんことを乞う。喜子の瓜上に網する有らば、則ち以って符應となす。

ここでは七夕が特に女性達が針仕事の上達をいのる日とされている。この乞巧奠のまつりについては唐の柳宗元に「乞巧文」という作品がある。また梁の呉均の作とされる『續齊諧記』には、世人はこの夜、織女が牽牛に嫁するのだという(藝文類聚卷四) とある。

牽牛と織女がなぜ七月七日にしか會えなくなったのかについては、同じく『荊楚歲時記』<sup>(9)</sup>に、

天河の東に織女あり。天帝の子なり。年年織杼に勞役し、織りて雲錦天衣を成す。天帝 其の獨處を哀れみ、河西の牽牛郎に許配す。嫁せし後、遂に織紙を廢す。天帝怒り責めて、河東に歸らしむ。唯だ毎年 七月七日の夜、河を渡りて一會す。

とあつて、我々の知っている七夕の故事にきわめて近い筋書きである。ただ注にも記したようにこの『荊楚歲時記』の逸文にはいささか問題がある。

『太平御覽』卷三十一は、<sup>(10)</sup>

日緯書に曰く、牽牛星、荊州に呼びて河鼓と爲す。關梁を主<sup>つかさど</sup>る。織女星、瓜果を主<sup>つかさど</sup>る。嘗て道書を見るに云う、牽牛は織女を娶るに、天帝の錢二萬を取<sup>借り</sup>りて禮を備う。久しくして還さず。驅<sup>か</sup>われて營室<sup>(星座の名)</sup>に在り。是れなり、と。言は不經なりと雖ども、是れ有るは怪たるなり。

という一文を載せる。最後の部分は文章が亂れているようであるが、「道書に云う」の一段は『荊楚歲時記』の杜公瞻<sup>(隋の人)</sup>の注にも引用されていて、唐代以前の説話であることが知られる。しかし借金に首がまわらなくなって夫婦が離ればなれになったというきわめて世俗的な筋書きは、恐らく本來の民間説話の流れからいささか分岐したものであらう。現在も中國各地に傳わる七夕の傳説は『荊楚歲時記』逸文の内容に近い。聞靜氏の傳える陸安での民話には次のようにある。<sup>(11)</sup>

牛郎と織女とは、天上の一組の美しく賢い若者たちであつた。彼らがまだ結婚せぬ前には、二人とも一所懸命に自分の仕事に精を出した。牛郎は牛を飼ひ、織女は機をおつたのである。天帝は二人のこうした健氣な生活を見て、彼らを夫婦にしてやった。ところがどうしたことか結婚した後は、二人は仲良くばかりしていて仕事はちつともしなくなった。やがてこうしたありさまが知れると、天帝はひどく腹を立て、すぐさま命令を下し、烏鴉<sup>からす</sup>に命じて行つて傳言させた、以後は二人は河の兩側にいて七日に一度だけ河を渡つて會うことを許す、と。烏鴉は口べたな鳥で、このとき天帝の命令を取ける

と、あわてて二人が一緒にいる所に飛んでいった。そしてちゃんと七日ごとに一度會うと言うべき所を、間違つて毎年七月七日に一度會うと傳えた。これ以後二人は年ごとに一度しか會えなくなった。七夕のお祭のあと、烏鴉の羽毛はみな抜けてつるつるになってしまう。これはほとんど毎年見られる現象である。いったいどうしたわけなのだろう。それは二人の間違った命令を伝えられたことに對するお返しなのだ。

ちなみに日本の民話の中の七夕の物語は、白鳥處女説話的な要素が強い。また七日ごとというのを七月七日と言い間違えるという筋書きも存在している<sup>(12)</sup>。

## 二 七夕と西王母

西王母は、陳夢家氏によれば、殷の卜辭に見える神「西母」に既にその前身的な姿を見せている<sup>(13)</sup>。そして現代の民話に及ぶまで中國の歴史の長い流れを通じてその名は人々の心から忘れ去られることがなかった。このような長い傳承の流れの中に西王母は様々な姿を示すが、次に引用する漢末から六朝時代にかけて形成された西王母と漢武帝の會合の物語も、その特色ある様相の一つである。

西晉時代の張華によつて纏められたとされる『博物志』には次のような一段がある<sup>(14)</sup>。

漢の武帝 仙道を好む。名山大澤を祭祀し、以つて神仙の道を求む。時に西王母 使いを遣わし、白鹿に乗りて、帝に當に來たるべきを告げしむ。乃ち帳を九華殿に供して、以つて之を待つ。七月七日夜、漏七刻、王母 紫雲車に乗りて殿西に至る。南面東向〔して坐し〕、頭上に七種の青氣の鬱鬱として雲の如き戴く。三青鳥あり。鳥の如く大なり。母の旁に使侍す。時に九微燈を設く。帝は東面西向す。王母 七桃を索む<sup>(15)</sup>。大きな彈丸の如し。五枚を以つて帝に與え、母は二枚

を食す。帝 桃を食べ、輒ち核を以って膝前に著す。母曰く、此の核を取る、將た何爲ぞ。帝曰く、此の桃甘美なり。之を種えんと欲す。母笑いて曰く、此の桃 三千年に一たび實を生ず。唯だ帝と母とのみ對坐し、其の従者みな進むを得ず。同様の記事を載せるものに『漢武故事』がある。舊本はその撰者を漢の班固と題するが、三國以後の作品であろう。<sup>(15)</sup>

王母 使いを遣して帝(武帝)に謂いて曰く、七月七日、我れ當に暫く來たるべしと。帝 日に至り、宮内を掃い、九華燈を然す。七月七日、上 承華殿に齋みす。日正中し、忽ち青鳥の西方より來たりて殿前に集るあるを見る。(中略)是の夜漏七刻、空中雲なく、隱として雷聲の如きあり、竟天 紫色なり。頃ありて王母至る。紫車に乗り、玉女 夾馭す。七勝を戴き玄瓊鳳文の鳥を履く。青氣は雲の如し。二青鳥の鳥の如きありて、母の旁に夾侍す。車を下る。上 迎えて拜し、母を延ないて坐せしめ、不死の藥を請う。母曰く、太上の藥に中華紫蜜・雲山朱蜜・玉液金漿あり(中略)帝 情を滯らせ遣らず。慾心なお多し。不死の藥、未だ致すべからざるなり、と。因りて桃七枚を出だし、母は自ら二枚を噉い、帝に五枚を與う。(中略)留まりて五更に至る。世事を談語して鬼神を言うを肯ぜず。肅然として便ち去る。(下略)(魯迅「古小説鈞沈」二九九頁)

『博物志』と『漢武故事』の述べる所はほとんど同じだとしてよいであろう。この兩者といささか異つた基調で同じ故事を記すのが、これも成立年代がはっきりしないが六朝半ばには成立していたと考えられる『漢武帝内傳』である。<sup>(16)</sup>

孝武皇帝 長生の術を好み、常に名山大澤を祭りて、以って神仙を求む。元封元年甲子、嵩山を祭りて神宮を起こす。帝 齋すること七日、祠り訖りて廼ち還る。四月戊辰に至り、帝 夜承華殿に閑居す。東方朔・董仲舒侍す。忽ち一女子の青衣を着、美麗非常なるを見る。帝 愕然として之に問う。女 對えて曰く、我れ 瑤宮の玉女 王子登なり。向に王母の使いする所となりて、昆山より來たる。帝に語りて曰く、子 四海の尊を輕んじ、道を尋ね生を求め、帝王の位を降りて屢しば山嶽に禱ると聞く。勤めるかな。教うべきに似たる者あり。今より百日清齋し、人事を閑めざれ。七月七日に至りて、王母暫らく來たるなり。帝 席を下りて跪諸す。言訖りて、女 忽然として在る所を知らず。(中略)七月七日に至



りて、廼ち宮掖の内を脩除し、座を殿上に設く。紫羅を以つて地に薦ぎ、百和の香を燐<sup>た</sup>ぎ、雲錦の帳を張り、九光の燈を然<sup>とも</sup>す。玉門の棗、蒲桃の酒を設け、躬ら肴物を監<sup>し</sup>べ、天官の饌<sup>ととの</sup>を爲<sup>と</sup>う。帝 廼ち盛服して陛下に立つ。敕して端門の内、妄<sup>みだり</sup>に窺<sup>み</sup>う者あるを得ざらしむ。内外寂謐にして以つて雲駕を俟<sup>まち</sup>つ。二唱の後に至り、忽ち天の西南に白雲の如きもの起こり、鬱然として直ちに來たり、遙かに宮庭の間に趨る。雲中に簫鼓の聲、人馬の響きあり。復た半食ばかりの頃、王母至りしなり。殿前に縣投して、鳥の集<sup>と</sup>るに似たるあり。(中略) 王母 唯だ二侍女に扶<sup>たす</sup>けられて殿に上る。侍女は、年十六七ばかり、青綾の袿を服し、容睥流眄、神姿清發、眞に美人なり。王母 殿に上り、東向して坐す。黃錦の袷襦を着け、文采鮮明、光儀淑穆たり。靈飛の大綬を帶び、分頭の劔を腰にし、頭上に大華<sup>もとど</sup>の結りあり。太眞晨嬰の冠を戴ぎ、玄璫鳳文の舄を履く。之を視れば年卅ばかり。脩短中を得て、天姿 菴靄、雲顔は絶世、眞に靈人なり。

以下に續く漢の武帝と西王母との會合の席上での出來事をあらすじだけ記せば、西王母は、武帝の請いに應じて元始天王から傳えられた長生の祕術を語る。語り終えた西王母はそのまま去ろうとするが、武帝は慇懃に引き留める。そこで西王母はもう一人の女仙 上元夫人を招く。西王母と上元夫人をまじえた席で、武帝は西王母から「五嶽眞形圖」と呼ばれるおふだの一種を、上元夫人から六甲靈飛など十二篇の神靈を招く方を授かる。明旦に至つて二人の女神は歸つてゆく。その後、武帝は西王母たちの戒めを守らなかつたため、天火が下つて授けられた經典は失なわれてしまう。

以上『博物志』『漢武故事』『漢武帝內傳』の三つの小説的な作品に留められた西王母と漢の武帝の會合の故事は、漢から魏晉南北朝にかけての方術者——道士が行なつた宗教儀禮と密切な關係があつたものと思われる。特に『漢武帝內傳』の後半の經典傳授の場面は、實際の道教教團内での經典傳授の筋書きをそのまま反映したものであらう。たとえば西王母と武帝の會合は特殊な燈火の下で行なわれている。『博物志』はそれを九微燈と呼び、『漢武故事』は九華燈と呼び、『漢武帝內傳』は九光之燈と呼んでいる。みな九つの火皿をもつた燈明を言うのであらう。こうした燈明臺が實際の道教の儀禮に用いられていたことは、南北朝時代の末に纏められた道教の百科事典『無上祕要』卷五十一にも見える。<sup>17)</sup>

飛天神人曰く、一年の六齋月、一月の合十日、及び八節日、甲子日、庚申日に、家の中庭に於いて、一長燈を安<sup>やす</sup>ぎ、高さ九尺ならしめ、一燈の上において九燈火を然<sup>も</sup>し、毎光明<sup>みな</sup>ならしめ、上は九玄諸天の福堂を照らし、下は九地無極世界の長夜の中を照らし、九燈の下において、燈を繞りて行道せよ、と。

注目すべきはこの九つという燈火の数が九天・九泉といった天地の構造を象徴していることである。宗教儀禮の場が一つの小宇宙となり、祭祀の用具は宇宙の基本的な構造と對應することによって獨自の意味を持つ。このような人間の宗教的思考におけるシンボルの働きの重要さを正しく捉えることが必要だとエリアーデ<sup>(18)</sup>は主張するが、ここにもその一例を見ることができ。

上に引いた三つの小説的な作品の全てが、西王母と武帝が會合するのを七月七日の夜のこととしている。西王母は七夕の祭祀にどのように關っているのであろう。

現在中國各地に流傳する牛郎織女の物語は、基本的には次の二種に分けられるという。<sup>(19)</sup>第一類の物語は、上に引用した陸安の例もこれに屬し、西王母が登場せぬものである。それに對し第二類の物語では、織女は王母娘娘の外孫女であるとされる。織女は地上の牛郎と夫婦になるが、それが王母に知れて織女は天につれ戻される。牛郎は織女を追って天に登るが、王母が簪で線を引くとそれが天河となって二人を隔ててしまう。ただ毎年一度だけ二人は會うことを許され、そのときには喜鵲<sup>かきぎ</sup>が天河に橋を架ける。

范寧氏は、「西王母が牛郎織女説話に入ってきた、その最初の記録は蓬蒿子編の新史奇觀に始まるようであり、その説く所は蟠桃會の影響を受け、明らかに後人の附會である」と見てとることができる<sup>(20)</sup>と言われる。残念ながら『新史奇觀』を直接讀むことはできないのであるが、孫楷第『中國通俗小説書目』<sup>(21)</sup>によれば、『新史奇觀』は清の無名氏の撰。『新世弘勳』『盛世弘勳』『定鼎寄聞』などとも呼ばれ、順治辛卯（一六五一年）の序がある。しかしはたして西王母と牽牛織女の傳承とは元來無關係のもので、明清の交になってはじめて結びついたのであろうか。

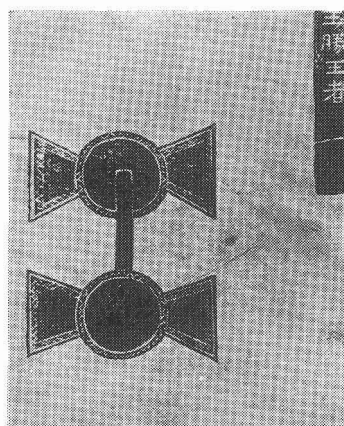


圖3 武氏祠祥瑞圖 玉勝

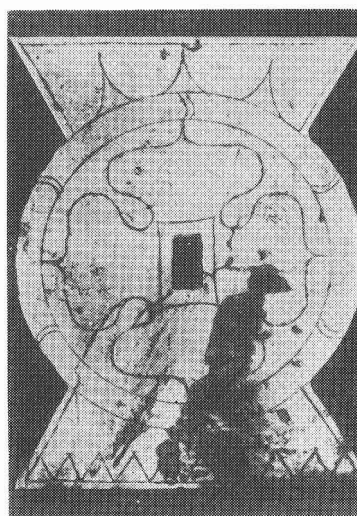


圖4 大洞江面出土 玉勝



圖5 唐祥瑞鏡 金勝

### 三人日と玉勝

『山海經』には三度西王母の名が見え、いずれの場合にも頭に「勝」を戴くとされている。西山經には次のようにある。  
また西すること三百五十里。玉山と曰う。是れ西王母の居る所なり。西王母、其の状は人の如く、豹尾虎齒にして善く嘯うそぶく。蓬髮にして勝を戴く。是れ天の厲及び五殘を司どる。

郭璞の注は、勝は玉勝なり、音トウ龐、と言う。郝懿行の『山海經箋疏』は、厲と五殘を共に星の名とする。海内北經では、西王母、几に梯子よりて勝杖を戴く。其の南に三青鳥あり。西王母のために食を取る。昆侖の虚の北に在り。

とあって西王母は几（前に置いてよりかかる脇息）に馮よつて勝を戴いている。勝杖の杖の字は、郝懿行の『箋疏』は衍字であろうことを暗示する。緯書の一つ、『孝經援神契』に仙藥を述べて「或いは仙人杖と名づけ、或いは西王母杖と名づく」とあり、皇甫謐の『帝王世紀』には「舜の時 羣瑞畢こじととく臻いたる。崑崙の北、玉山の神、人身にして虎首豹尾、蓬頭にして勝と拂枝杖を戴く。（中略）名づけて西王母と曰う。舜の徳を慕いて、來たりて白環を獻じ及た益地圖を貢す」とあることなどから言つて、杖が衍

字であるにしても、この字が附け加わったのは古い時代であって、西王母の杖に特別な力を認める人々のしわざであった。同じく大荒西經

西海の南、流沙の濱、赤水の後、黑水の前、大山あり、名づけて昆侖の丘と曰う。(中略)其の外に炎火の山あり。物を投ずれば輒ち然ゆ。人あり、勝を戴き虎齒にして豹尾あり。穴處す。名づけて西王母と曰う。此の山萬物盡くあり。

ここでは西王母は勝を戴き恐ろしい姿をしているほか、穴處するとされている。後に西王母が石室に居るとされる(たとえば列仙傳)のと同じ意味を持つのであろう。

『山海經』の中で西王母を特色づけるものとして常にその頭に戴かれていた「勝」の具體的な形態は、漢代の遺物から知ることが出来る。

武氏祠の畫像石の中の祥瑞圖の一つに「玉勝」と傍題のある圖があり、中央が丸く左右に臺形のひれが出た二枚の板狀のものを一本の軸で連結したものが描かれている(圖三)。傍記には「王者」とだけあるが、祥瑞圖の他の例から考えて王者が善政を敷けば祥瑞として玉勝が出現すると書かれるはずであつたろう。この板狀の部分だけが朝鮮の樂浪郡時代の遺物の中にある(圖四)。時代は下るが、唐の祥瑞鏡にも「金勝」の圖があり(圖五)、この場合には七つ(あるいは六つ)の突出物のある二つの齒車を連結したようなものが描かれている。これは、あるいは『漢武故事』で西王母がつけていた「七勝」にあたるものかもしれない。

勝を頭に戴いた女神の像は後漢から三國時代にかけての畫像鏡に多く見ることが出来るが、それが實際に西王母であると明記している例として浙江省の紹興出土の鏡を挙げよう(圖六)。中央に勝をつけた西王母が敷物の上に坐る。西王母は手即便面(扇の一種)を持つ。その前にやせ形で特殊な頭髮をした羽人が正坐をし、手をさし出してなにかを貰い受けようとしている。西王母のうしろには侍女が立つ。手に持つのは恐らく桃であろう。侍女のうしろには、鳥のような鳥が口に靈草らしいものをくわえて飛んでいる。



圖6 流雲文吳王西王母龍虎鏡

この西王母を特色づける勝は、六朝時代には人日（正月七日）の行事に用いられていた。『荆楚歲時記』は人日の行事を次のように記す。

正月七日を人日となす。七種の菜を以て羹をつくる。綵あやぎぬを翦りて人となし、或いは金箔を鑲りて人となして、以て屏風に貼る。亦た之を頭髻に戴く。亦た華勝を造りて以て相い遺る。高きに登りて詩を賦す。

すなわち人日には、七草粥を食べ小高い所に登って詩を賦すほかに、華勝の贈答が行なわれるのである。この風習の起源について隋の杜公瞻の注は

華勝は晉代に起る。賈充李夫人の典戒に云う、瑞圖の金勝の形に像どる。また像を西王母の正月七日に勝を戴きて武帝に承華殿に見ゆるに取る、と。

と言ひ、華勝（南北朝時代には女性の髪飾りとなっていたであろう）と祥瑞圖に見える金勝と西王母の戴く勝とが互いに関係のあるものと考えられていたことを明らかにすると共に、西王母が武帝に會った日を正月七日であるとしている。

一月十五日（上元）と七月十五日（中元）と十月十五日（下元）とを一組にした三元の祭日が六朝時代のいつごろに成立したかについては、かつて吉岡義豊氏と秋月觀暎氏との間に論争があつた。<sup>(26)</sup> その結論はさておいて、論争の中で明らかになったのは三元に先だつものとして道教教團の中で三會日（一月七日・七月七日・十月五日）が重要な日として存在したということであつた。こゝで日本の民俗學の知識を援用すれば、一月七日と一月十五日、七月七日と七月十五日は決して別のものではなく、七日が祭祀に入る日、十五日がその終了の日であつたと考えることができよう。これに關係する記述を、日本の行事について述べた和歌森太郎氏の『每中行事』<sup>(27)</sup> から拾えば、「一般に七日は十五日の行事の皮切りのような性質の行事を營む時である。それから考えると、正月七日は、十五日正月、つまり小正月の前哨として先ず精進を期する日であつた。そしてなぜ七日と十五日が

選ばれたかについては、「事實において日を月のみちかけで数えるところにも曆が成り立ったことはたしかである。そのばあい、最も印象づよいのは、満月の日である。次に最も細くかすかな朔日である。さらには上弦下弦の日である。今の傳承的な年中行事の日取りが、多く十五日とか一日、七、八日か、二十二、三日というふうになっているのは、これらの日が月によって日を数えた人々にとり、印象が特に深」かったことによるのである。中國において七日が祭日として重視されたのは、和歌森太郎氏の言われるようにそれが上弦の日であつたことによると共に、七を聖數と考える傳承（恐らく非中國的なものであらう）と關係があつたものと私は考える。ただこれは複雑な問題であるので、ここではこれ以上述べない。

更に日本の行事との對比で推論をすれば、三元、三會日の最後の一組、すなわち十月の行事は、もともとは無く、時代が下って附加されたものであらうと考えられる。日本では佛教的な盂蘭盆の行事が入る以前に、すでに正月と七月は對になった祖靈祭の月であり、農耕祭祀の月であつた。同様に中國においても三會日以前には、正月七日と七月七日を對とする半年ごとの祭祀の日があつたと想定することができる。たとえば唐の韓鄂の『四時纂要』は、正月の頃に「上會日、七日なり。齊戒早起すべし。男 赤小豆一七粒を呑み、女 二七粒を呑まば、一年 病<sup>や</sup>まず」と言い、七月の頃に「七日、小豆を呑む。男 一七を呑み、女 二七を呑む。歳に病いなし」（『河圖記』に出ずと注す）とあり、十月にはこうした記事は見えない。これも赤小豆を呑むという呪術的な風習の中に、正月七日と七月七日とが同じ性格の一組の祭日であつた古い傳承を留めたものであらう。

西王母が武帝を訪れたのが七月七日であると共に、「典戒」（歲華紀麗卷一）に引く董勛の「問禮俗」にも荆楚歲時記注と同様の記事がある）に見えるように正月七日だとする物語があつたらしいことは、西王母についてのこの傳承が古い半年サイクルの祭禮と關係を持っていたことを暗示しよう。そして織女星も、この半年サイクルの祭禮と關係づけられていたらしいことは、次の記事から窺うことができそうである。『石氏星經』<sup>(28)</sup>卷二（漢魏叢書本）、

織女三星 天市の東に在り。（中略）常に七月一月の六七日に東方に見<sup>あら</sup>わる。色赤くして精明なれば、女工善し。

恐らくその祭禮の時節を示すように一月六七日には夜明けの東方の空に、七月の六七日には夕方の東方の空に織女星が輝いた

のである。

このような古い季節の祭禮と關係を持ち、またその祭禮の主人公であつたと思われる西王母が頭に戴く「勝」は、どのような象徴としての意味を持っていたのであろう。

劉熙の『釋名』<sup>(29)</sup>釋首飾は次のように言う。

華勝。華は草木の華を象どるなり。勝は、人の形容の正等なるとき、一人これを著くれば則ち勝るを言う。髮前を蔽いて飾りとなすなり。

ここでは専ら裝身具としての華勝が述べられている。勝と呼ばれるのは、それを着ければ容貌が人に勝つて見えるからなのだからである。これはもちろん漢人一流の語呂合わせによる語源説明にすぎない。

『開元占經』卷一一四に引く『晉中興書徵祥說』は、祥瑞としての金勝を述べて、<sup>(30)</sup>

金勝は仁寶なり。琢せずして自から成る。光は水月の若し。四夷賓服すれば則ち出ず。穆帝の永和元年、陽穀(宋書符瑞志下は春穀とする)の民、金勝一枚を得たり。長さ五寸。狀は織勝の如し。後に桓蜀路を平らぐ。此れ四方來服の應なり。

と言う。『太平御覽』卷七一九にも、『晉中興書』を引いていう、

「花勝」、一に金稱(金勝)と名づく。「孝經」援神契に曰う、神靈滋液し、百珍寶用すれば、金勝あり。晉の孝武の時、陽穀の氏(氏)金勝一枚を得たり。長さ五寸。形は織勝の如し。

この兩例は少し年代が違うが同じ事件を記したものであろう。ここで金勝の形は「織勝」の如しと形容されている。勝というものが機織りに用いられる用具の一つであつたことが知られよう。『方言』卷八には戴勝と呼ばれる鳥が見える。<sup>(31)</sup>頭に目だつた羽冠を戴いた鳥なのであろう。

戸鳩、燕の東北、朝鮮洌水の間、これを鵲鳩と謂う。關より東、これを戴鷩と謂う。東齊海岱の間、これを戴南と謂う。南は猶鷩のごときなり。(中略)或いはこれを戴勝と謂う。

この戴勝の語に郭璞は注をして、勝は紙を纏する所以——糸を巻き附ける道具——だと言う。

このように見てくると、勝は、郭寶鈞氏が「古玉新詮」<sup>(32)</sup>の論文の中で述べている、織機において經絲を巻き附ける横木の「勝」と重なるものであることが知られる。郭氏の玉製品との比定に問題があるかもしれぬが、華勝をその横木の両端についた歯止めの「勝花」を象ったものとする説は、取ってよいであろう(圖七)。

このようにして、勝を頭に戴いた西王母は、自ら養蠶紡織に深い關係を持つと顯示していることになる。六朝時代の小説的な作品『別國洞冥記』には<sup>(33)</sup>

東方朔、元封中を以って、濛鴻の澤に遊ぶ。忽ち王母の桑を白海の濱に采るを見る。俄かに黃翁あり、阿母(西王母)を指して以って朔に告げて曰く、むかし我が妻たり。形を託して太白の精となると。

とあって西王母が桑をつんでいるのである。

『續漢書』輿服志には華勝を着ける場合を述べて次のように言う。<sup>(34)</sup>

太皇太后、皇太后、入廟の服、紺上皐下。蠶には青上纁下。みな深衣の制。(中略)簪は瑤瑁を以って纒となし、長さ一尺。端を華勝となす。

太皇太后や皇太后が祖先神に接觸したり、養蠶を行なったりするときには、頭に華勝がつけられるのである。皇太后などと同様、皇后は天下の女性を代表して摸擬的な養蠶を行なった。『禮記』月令の季春の月に言う、<sup>(35)</sup>

是の月や、野虞に命じて桑柘を伐る無からしむ。鳴鳩 其の羽を拂ち、戴勝 桑に降る。曲・植・籩・筐を具う。后妃 齊戒して、親しく東郷して躬ら桑す。婦女に禁じて觀つくるなからしめ、婦使を省きて以って蠶事を勸む。蠶事既に登れば、繭を分け絲を稱り、功を效して以って郊廟の服に共し、敢て惰なることあるなからしむ。

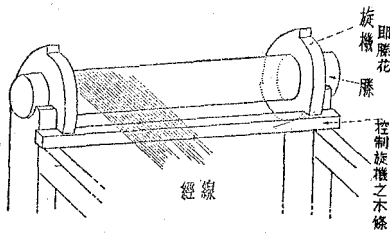


圖7 勝と勝花



季春の月に后妃によって養蠶のことが始められるが、その時節を知らせるのが「戴勝」の鳥なのである。鄭玄はここに注して、「戴勝は織紵の鳥。是の時、恆に桑に在り。降ると言う者は、時に始めて天より來るが若し。これを重んずるなり」という。あたかも養蠶の季節を告げるため天から遣されたかのように戴勝と呼ばれる鳥が桑の木にとまるのである。

人日には華勝の贈答が行なわれた。『新唐書』百官志下によれば、織染署では七月七日に杼を祭るという。こうした象徴物を通して窺われるのは、人日と七夕の祭祀の根本的な意味が、牽牛と織女の戀物語りなどにあるのではなくて、機を織るという行爲に象徴されるものにあつたらしいことである。天上の巧みな機織りの恙無からんことを祈つてこれらの祭祀が行なわれ、またその巧みな機織りにあやかろうとしたことが、乞巧奠にもなったのである。

#### 四 崑崙山——中心のシンボリズム

西王母は崑崙山にいとされるとされる。『古本竹書紀年』周穆王十七年の條に、

十七年、西のかた崑崙邱に征し、西王母に見ゆ。西王母 これを止めて曰く、鳥ありて人を嚮す、と。

西王母 來見し、昭宮に賓す。

とある。また『山海經』大荒西經の郭璞注は、『河圖玉版』という緯書らしい書物を引用して、

西王母は、昆侖の山に居る。

と述べる。

南方的な神話を強く留めていると考えられる『山海經』に、西王母も崑崙山も出現しながら、両者が直接には結びついていないのは、西王母が崑崙山にいとするのが北方の神話に起源するためであろうか。

崑崙山とはいかなる意味を持った山なのであろう。崑崙山は、中國から見て西裔の地にあり、そこには大地の軸があるとさ

れた。『河圖括地象』（文選蕪城賦李注所引）には

崑崙の山、横たわりて地軸となる。

と述べられている。『博物志』卷一は、地軸の形態をより具體的に記す。<sup>(36)</sup>

崑崙山の北地、轉下すること三千六百里、八玄幽都あり。方二十萬里。地下に四柱あり。四柱の廣きこと十萬里。地に三千六百軸ありて、犬牙して相い牽く。

また『水經』は河水が發源する山としての崑崙山を述べて次のように言う。<sup>(37)</sup>

崑崙の墟、西北に在り。嵩高を去ること五萬里。地の中なり。其の高きこと萬一千里。河水 其の東北陬に出ず。

ここに見えるように崑崙山は大地の中央を表わす山なのである。大地の中央に位置すればこそ、そこに地軸があるとされる。同様のことを『河圖括地象』（太平御覽卷三六所引）は次のように述べている。<sup>(38)</sup>

崑崙山は柱たり。氣は上りて天に通ず。崑崙なるものは地の中なり。下に八柱あり。柱の廣きこと十萬里。三千六百軸ありて、互いに相い牽制す。

この柱が銅でできていたこと、後に引用する『東方朔神異經』に見え、鏡の畫像にも「銅柱」と稱するものが鑄出された例がある。<sup>(39)</sup>

大地の中央という觀念は、神話學において重要な意味を持っている。エリアーデの研究によれば、その表象や機能は次のように要約されるであろう。<sup>(40)</sup>

世界の中心は山岳（宇宙山）・植物（世界樹）・柱（あるいは梯子段）などであらわされる。そうした垂直にそびえるものは、天上と地上と地下の世界を貫いて、そこにおいてのみ三つの世界の交通が可能になる。この世のものは、その山や樹木を登ることによって天の門に入り、不死性を得ることができる。人類が誕生したのはこの中心においてであり、あらゆる秩序はそこに源泉する。

中國においても古く『尙書』の一篇、西周初年の洛邑建設を述べた召誥篇に、

王 來たりて上帝を紹<sup>さう</sup>ぎ、自ら土中に服す。旦<sup>たん</sup>（周公旦）曰く、其れ大邑を作り、其れ時に自て皇天に配せよ。毖<sup>つし</sup>みて上下を祀<sup>まつ</sup>り、其れ時に自て中に父<sup>おや</sup>めよ。王 厥<sup>かく</sup>れ成命を有<sup>た</sup>たば、民を治めて今に休<sup>め</sup>からん。

とあり、土中（大地の中心）に都市を作つてそこで天を祭り民を治めるといふ、西アジア的な觀念が強調されている。『周禮』地官大司徒には、土圭を用いて地中（大地の中央）を測定する方法が述べられている。<sup>(4)</sup>

土圭の灋を以つて土深を測り、日景を正して以つて地中を求む。日南なれば則ち景短かくして暑さ多く、日北なれば則ち景長くして寒さ多く、日東なれば景夕にして風多く、日西なれば景朝にして陰多し。日至の景、尺有五寸、これを地中と謂う。天地の合する所なり。四時の交わる所なり。風雨の會する所なり。陰陽の和する所なり。然らば則ち百物阜安にして、乃ち王國を建つ。

この大地の中心に位置する地點は、後代には、實際の觀測によつて訂正されたのであろうか、洛陽から少し離れた潁川の陽城の地ということになるのであるが、『白虎通』京師篇に見えるように、京師こそ大地の中心にあつてそこに發出する教道（秩序）が天下にあまねくゆきわたるとするのが古い觀念であつたにちがいない。

しかしエルサレムが宇宙山の頂上に位置し、キリストが血を流したゴルゴタの丘がその絶巔であつて、アダムとエバもそこで誕生したのだというような西アジア的な強い中心の觀念は、中國人の現實主義的な心性の受け入れぬものであつた。それゆゑ遙か西方に位置する崑崙山に世界の最高峰があるという考え方がより強くなったものであろう。

崑崙山の世界の中心としての表象・機能はさまざまな面に表わされている。そこに大地の軸があるとされることについては既に述べた。山岳・建物・柱などは、その上端が北極星を指すことによつてそれが世界の中心に位置することを明らかにする。『水經河水注』卷一は、『東方朔十洲記』を引いて崑崙山の構造を次のように記している。<sup>(5)</sup>

崑崙山、西海の戌地、北海の亥地に在り。（中略）上に三角あり。面ごとに方廣萬里。形は偃盆の如く、下は狭く上は廣し。

故に崑崙と曰う。山に三角あり。其の一角は正北にして、辰星の輝を干す<sup>おか</sup>。名づけて閼風の巔と曰う。其の一角は正西にして、名づけて玄圃の臺と曰う。其の一角は正東にして、名づけて崑崙の宮と曰う。(中略)また墉城・金臺・玉樓あり。相い似て一の如し。淵精の闕、光碧の堂、瓊華の室、紫翠丹房あり。景燭 日のごとく暉き、朱霞 九光あり。西王母の治する所。

ここでは崑崙山がひどく複雑に描寫されているが、その頂上が辰星の輝きを干すと述べられている所に、世界の中心としての表象を見ることが出来る。

『尚書緯』(緯書集成卷二、四九頁)に、「北斗 天の中に居り、崑崙の上に當たる。運轉して指す所、二十四氣を隨え、十二辰を正し、十二月を建つ」とあり、また『周禮』春官大司樂の鄭玄注に、「天神は則ち北斗に出で、地祇は崑崙を主<sup>つかさど</sup>る」と言うのも、北斗と辰星とが混同されているが、大地の中心の崑崙山が北極星と對應して天と地がそこで結びつき、地上の秩序もそこを通してもたらされるという觀念に出るものである。

植物を通して表象される大地の中心という觀念は、中國では「建木」が有名である。建木の名は、『山海經』などと共に『呂氏春秋』卷十三有始覽に見えるのが最も早い例であらう。<sup>(44)</sup>

白民の南、建木の下、日中すれば影なく、呼べど響きなし。蓋し天地の中なり。

これに高誘は注をして

建木は廣都の南方に在り。衆帝の從いて上下する所なり。また白民の南に在り。建木 狀は牛豕の皮あるが如く、黄葉は羅の如きなり。

という。衆帝の上下する所とあるように、そこで天と地との交通が可能になるのである。この南方の世界樹については、すでに林巳奈夫氏の「漢鏡の圖柄二、三について」<sup>(45)</sup>の論文に考證があり、漢魏の鏡背の畫像との比定を行なっておられるので、そちらを参照していただきたい。

同様に『括地圖』（玉燭寶典卷一引）や『玄中記』に見える、桃都山に三千里にわたって蟠屈し、その頂上ににわとりがとまるとされる大きな桃の木も、世界樹の一種であろう。この桃都の樹の模型と思われる陶製の樹が河南省濟源縣の前漢晩期の墓から發見されている。まっすぐな幹から九つの枝が分出し、それぞれの枝に動物たちがのり、頂上にはにわとりが止っている。九つの枝が九層の天を象徵するのは、前に述べた道教の儀禮に用いられる九華燈の場合と同様である。この遺物については郭沫若氏の論考があるので、これもそちらに譲りたい。<sup>(46)</sup>

それ故ここでは、扶桑樹の世界樹的な性格を取り上げよう。扶桑と呼ばれる植物は、『淮南子』天文訓にも見えるように、東方の太陽が升る所にあるとされる。『玄中記』（古小説鈎沈三二八頁）はそれを次のように描寫している。<sup>(47)</sup>

天下の-high-thing、扶桑無枝木あり。上は天に至り、盤蜿し下屈して、三泉に通ず。

この記述からも黄泉から天までを結合する扶桑の世界樹的な性格が見られよう。この東極の地にある扶桑が、太陽の沈む所にある若木と、その起源を一にするであろうとの推定を既に述べたことがあるが、まだいくつかその證據を捜すことができる。<sup>(48)</sup>『山海經』海外東經には、<sup>(49)</sup>

湯谷の上に扶桑あり。十日の浴する所。黑齒の北に在り。水中に居る。大木あり。九日下枝に居り、一日上枝に居る。

とある。少し文章が亂れているようであるが、その大意は、扶桑の大木に十個の太陽がぶらさがり、その日の出番の太陽だけが高い枝に登って、他の九個の太陽は低い枝でじっとしているということであろう。同様なことが若木についても言われている。『淮南子』墜形訓、<sup>(50)</sup>

若木は建木の西に在り。末に十日あり。その華<sup>ひかり</sup>下地を照らす。

高誘の注は、「若木の端に十日あり。狀は蓮華の如し。華は猶お光のごときなり」という。前に引いた『呂氏春秋』の建木の注に「建木の狀は牛豕の皮あるが如し」と言うのや、ここの「狀は蓮華の如し」という表現から見て、高誘はなにか圖のようなものを見ていたのではないかと思うが、それはさておいて、若木にも十個の太陽が懸っているのである。



圖11 樂浪王母墓出土漆盤（部分）



圖10 陝北98

圖9 陝北99

圖8 陝北28

このような所から、扶桑と若木とは元來一つのもので、大きな桑の木のように世界中央に一本生え、太陽の一日の運行は、その木の下から出發して最高の枝まで登り、また降ってくると思えられていた。それがやがて東と西とに分かれて別々の木のようになつたと推定することができるであろう。

林氏が鏡背の畫像の中から比定された建木は、みな二本の木がからまり合つたようにして描かれている。これは扶桑が、『海内十洲記』に<sup>(8)</sup>

扶桑は碧海の中に在り。地は方萬里。上に太帝の宮(宮)あり。太眞東王父の治する所の處。地に林木多く、葉は皆な桑の如し。又た樅樹あり。長きもの數千丈、大なること二千餘圍。樹は兩兩根を同じくして偶生し、更に相い依倚す。ここを以て名づけて扶桑となす。

とあつて、同根で幹や枝もより合つてゐる姿とよく似てゐる。これは恐らく後に述べる祥瑞としての木連理と同じ意味を持ち、建木と扶桑とが決して別のものではなかつたことを表わしている。そして扶桑が東王父の治處だとされているが、東王父は、後に述べのように西王母と對をなす神であつた。

世界樹の頂上は天界に達し、そこには宇宙の最高神が座を占める。陝西省北部の綏德附近で發見される後漢時代の畫像石には、世界樹と思われる樹木の最高頂に坐つた西王母がいくつか描かれている(圖八)。地上からふしくれ立つた植物が上にのび、三本の内の中央のものが抜んでそびえる。左右のものは言わば行き止まりになつていて、その上で動物たちが戯れている。中央の植物は上端で廣がつて、そこに玉勝をつけた西王母が坐る。西

王母の横に侍者があり、靈藥を調合する免のような動物がいることもある。おもしろいのは、同じ種類の畫像の西王母の位置に羽根を廣げたようなにわとりや牛に似た動物が描かれている場合があることである（圖九・十）。同様の植物の上に坐る西王母は、樂浪郡王盱墓出土の永平二年（六九年）銘の漆盤にも見える。この盤には龍と虎と西王母が彩色で描かれ（圖十二）、銘文によつて蜀郡で作られたことが知られる。

若木と扶桑とが元來一つのものであつたろうことを述べたが、崑崙山もいわゆる東海の三神山と全然別のもものではなかつた形跡が見える。東海の三神山は、蓬萊・方丈・瀛洲と呼ばれ、燕から齊にかけての渤海のほとりの方士たちが宣傳した神仙境であると、『史記』の封禪書は言う。これらの神山には仙人が住み、不死の藥があり、そこにいる神怪や禽獸はまっ白で、黄金や白銀で造られた宮闕があるのである。

この三神山の「ミアチュア」が漢の長安城内の太液池に作られていたことが、班固の「西都賦」に見える<sup>(52)</sup>。

唐中を前にして太液を後にし、滄海の湯湯たるを覽る。波濤を碣石に揚げ、神岳の嵒嵒たるを激つ。瀛洲と方壺を濫べ、蓬萊 中央に起つ。

ここでは方丈が方壺と呼ばれている。晉の道士の王嘉が作つたとされる『王子年拾遺記』になると、三神山はみな壺をつけて呼ばれるようになる<sup>(53)</sup>。

三壺は則ち海中の三山なり。一を方壺と曰う。則ち方丈なり。二を蓬壺と曰う。則ち蓬萊なり。三を瀛壺と曰う。則ち瀛洲なり。形は壺器の如し。此の三山、上は廣く中は狭く下は方たり。皆な工制せしが如し。猶お華山の削り成せるに似たるが如きなり。

すなわち三壺と呼ばれるのは、その三つの海中の山の形が壺に似ているからなのである。

崑崙山も三つの嶺からなると考えられたらしいことは、既に引用した『十洲記』の「上に三角あり」という表現からも窺われよう。そしてそこでもその嶺の形が「偃盆の如く、下が狭く上が廣い」と述べられていた。三壺山も崑崙山も上が下より廣

いとされているのは、常人にはそこに登りつくことが不可能であることを表わし、此岸と彼岸との間に横たわる困難の表象の一つである。<sup>(54)</sup>

この三神山と崑崙の三峰に關係があると考えられる畫像に、沂南の畫像石の對になった二神の像がある（圖十二）。兩者とも、上半は壺形に見えなくもない三本の圓柱狀のものが下部で一つになって描かれている。これが三壺山・崑崙三峰に關係するものであろう。その圓柱の間に龍と虎がいて、圖の左のものが東方を、圖の右のものが西を表わしていることは明らかである。三本の圓柱の中央のものの上には、兩者とも玉勝をつけた神人がいるが、髭の見える東方の神は男性である。

もう一つ、西王母と三つの山とを結びつける遺物を挙げれば、四川省の後漢後期の墓葬から出土する錢樹座と呼ばれる陶製の臺座がある。この種の遺物については、よい寫眞も圖も見られないので、<sup>(55)</sup>于豪亮氏の紹介をそのまま要約して次に示そう。<sup>(56)</sup>

この陶製の臺座は、三山聳立の狀をなし、中央の山頂に龍虎座に坐った西王母が、兩側の山上に各々日月を捧げ持った羲和が浮き彫りのかたちで表わされている。そのほかその山の周圍には、馬・猿・鸛・鵲・蟾蜍・舞人・琴を弾く樂人などがある。中央の山の頂上には中空の柱があり、そこに錢樹（錢などを枝に鑄出した銅製の樹）を挿しこむようになっていた。

大地の中央を表わす山岳や植物に、ここと同様にその下部に動物たちがいる例は、既に見た桃都の陶樹や陝北の畫像石の西王母の圖にあった。恐らくこの動物たちは、世界の中心にある樂園を表象しているものなのであろう。また龍虎座に坐り日月を下位に従えている西王母については、第六章、絶對者としての西王母の章で述べることになる。

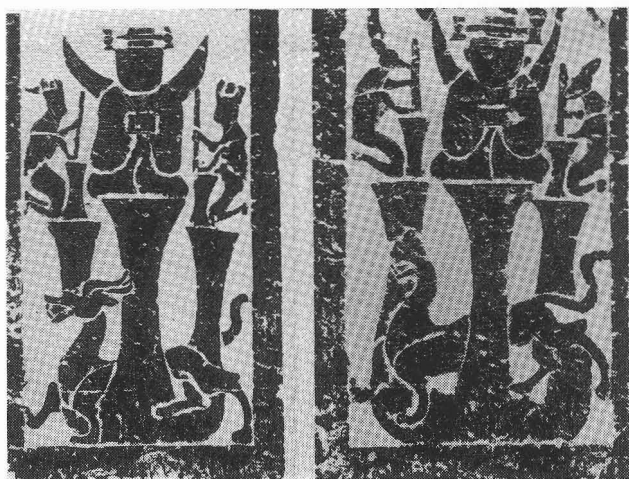


圖12 沂南畫象石（墓門支柱）



## 五 陰陽の交會——天地構造との對應

元狩三年（前一二〇年）、漢の武帝は昆明國を伐とうと企て、昆明の滇池での水戦にそなえて船戰の訓練を行なうため、長安の西南郊に昆明池を穿った。

武帝の當時からあつたかどうかは確められないが、少なくとも後漢時代にはこの池のほとりに牽牛と織女の石像が立っていた。班固の「西都賦」は、天子の車駕が昆明池に御幸するさまを描いて次のように言う。<sup>(57)</sup>

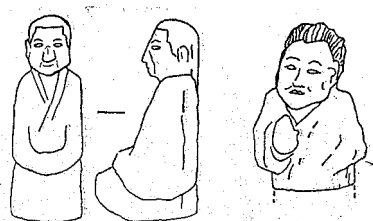


圖13 (左) 牽牛 (右) 織女

大路 鑾<sup>すず</sup>を鳴らし、容與として徘徊す。豫章の宇に集い、昆明の池に臨む。牽牛を左にし、織女を右にして、雲漢の涯なきに似たり。

『三輔黃圖』の漢昆明池の條は、『關輔古語』という書物の「昆明池中に二石人あり。牽牛織女を池の東西に立て、以って天河を象どる」という言葉を引用したあとに、「いま石父・石婆神祠 廢池にあり。疑うらくは此れ是れならん」と注釋をつけている。

漢代の牽牛織女の石神そのままなのか、それともいく度も作りかえられた後代のものなのかは分からぬが、昆明池畔から牽牛と織女の石像と考えられるものが發見されている（圖十三）。殘念ながら簡単なスケッチしか見られぬ所から、これから多くのことは知り得ない。<sup>(58)</sup>

張衡の「西京賦」にも昆明池の牽牛織女が出てくる。<sup>(59)</sup>

迺<sup>な</sup>ち昆明の靈沼、黑水玄阨<sup>えき</sup>あり。周<sup>まわ</sup>らすに金堤を以ってし、樹<sup>う</sup>うるに柳杞<sup>りゅうき</sup>を以ってす。豫章の珍館 揭焉<sup>あき</sup>として中に峙え、牽牛 其の左に立ち、織女 其の右に處る。日月 是<sup>こゝ</sup>においてか出入し、扶桑と濛汜に象どる。

日と月がここに入し、扶桑と濛汜（太陽が没する所）に象どると述べられている所から、昆明池が一つの小宇宙であったことが知られるであろう。同様に漢の宮域内にあった太液池も宇宙を象どるものであった。『三輔舊事』は次のようにいう。<sup>(60)</sup>

日は陽谷に出で、咸池に浴す。虞淵に至りて即ち莫る。此の池（太液池）これを象どる。

古代の都市の形態や宮殿の配置などが宇宙の構造と對應しているのは全世界的な現象で、中國でも、例えば都市の方形のプランが大地の形を模していることに、そうした例の一つを見ることができ、特に昆明池や太液池の例に見えるものは、太陽の運行と關連して、宇宙を水の廣がりとして執えている所に特色がある。その水の廣がりとしての宇宙の東端と西端に立つのが牽牛と織女なのである。天上の牽牛星と織女星が天漢のそれぞれの岸に位置するのもこうした宇宙構造の星座への反映であった。そして前章の三神山を述べた所で引用した班固の「西都賦」に、この宇宙を表わす太液池に三神山が濫<sup>うか</sup>んでいるとあった。そこからも三神山が、東海中にあるのでも極西の地にあるのでもなく、實は我々の住むこの大地の象徴であったことを知りえるであろう。

『三輔舊事』は咸陽の都を述べて<sup>(61)</sup>

渭水の都を貫くは、以って天河に象どる。横橋の南渡するは、以って牽牛に象どる。

といい、『三輔黃圖』はより詳しく、

咸陽の故城は、秦の孝公より始皇帝・胡亥に至るまで、此の城に都す。始皇 天下を兼せ、咸陽に都す。北陵に因りて殿を營む。端門 西達するは、以って紫宮に則り、帝居に象どる。渭水の都を貫くは、以って天漢に象どり、横橋の南渡するは、以って牽牛に法<sup>のり</sup>る。

と述べている。紫宮は天の北極のまわりの紫微宮であるが、天にこのような星座があり、都の構造がそれに對應するのも、同じ一つの宇宙觀にもとづけばこそである。そして牽牛は、水の廣がりとしての宇宙の兩端を架け渡すものとされている。

きわめて大雑把に言つて、祭儀の場とその祭具が靜的な宇宙の構造を象徵するのに對して、實際の祭禮のシナリオは宇宙の運動を象徵すると考えることができる。そしてこの宇宙の動きを象徵した部分から古代的な物語りが成長してゆくのである。

牽牛星と織女星は天漢の兩端に立っているだけでなく、年に一度、七夕の祭禮の日に會合するとされている。同様に西王母も、歳ごとに東王公のもとを訪れる。『東方朔神異經』に<sup>(62)</sup>

崑崙に銅柱あり。其の高き 天に入る。所謂の天柱なり。圍 三千里。圓くして周りは削りしが如し。下に廻屋あり。仙人九府 治す。上に大鳥あり。名づけて希有と曰う。南向し、左翼を張りて東王公を覆い、右翼は西王母を覆う。背上の小處 羽なし。其の廣さ 萬九千里。西王母 歳ごとに翼上に登りて、東王公に之くなり。<sup>(中略)</sup>其の鳥の銘に曰く、鳥あり 希有。綠赤 煌煌たり。鳴かず食わず。東は東王公を覆い、西は西王母を覆う。王母 東せんと欲し、これに登りて自ら通ず。陰陽 相い須ち、惟れ會すること益ます工みなり。

とある。天柱上の希有鳥は、桃都樹の頂上の金鷄(天鷄)と同じ性格のものであり、また七夕に天漢に橋をかける鵲とも重なるものであることは明らかであろう。西王母は、この希有鳥に乗って歳に一度東王公を訪れるのである。

西王母が東王公(東王父)などと對になつて登場するとき、その神としての性格は、西極にいる女性神で、東方の太陽神に對して月神であり、廣くいつて大地母神的な影をやどしている。東方の太陽神が西の果ての生命の國(生命の樹や生命の泉がある)を訪れて不死を得ようとするという全世界的に廣がつた物語の一つとして西王母の傳説を位置づけるべく、土居光知氏は『古代傳説と文學』・『文學の傳統と交流』・『神話・傳説の研究』<sup>(63)</sup>などの著作を發表してこられた。少なくとも中國の説話に關する限り、文獻の操作が安易すぎるようであるが、しかしその根本的な探求の方向は間違つてはいないであろう。

『淮南子』覽冥訓には、

羿 不死の藥を西王母に請う。姮娥 竊みて以つて月に奔る

とあり、高誘はこれに注して、「姮娥は羿の妻。羿 不死の藥を西王母に請う。未だこれを服するに及ばずして、盜みてこれ

を食して仙を得。奔りて月中に入り、月精となる」と説明する。この傳説に對して小川環樹教授は、古い日と月の神話の變形であるかも知れぬ、と言われる。<sup>(65)</sup> きわめて屈折した形で示されているが、太陽を射たとされる羿が太陽神であり、不死を屬性とする月神が西王母と姮娥とに分裂して物語が形成されているのである。月に不死性があるとされるのは、言うまでもなく缺けては満ちるといふ天文現象にもとづいている。張衡の『靈憲』には、姮娥は蟾蜍になったとある(開元占經卷十二)が、蟾蜍が月を象徵する動物とされるのも、冬の間すがたを見せず春になって出てくるその習性に再生のシンボルを見たからである。

不死の觀念は、老いさらばえていつまでも生きのびるというのではなく、正確に言えば再生を意味するものであった。その再生が可能となるのは、二元論的な宇宙觀にあつては、その二つの根本的な要素がなんらかの形で結合することによつた。希有鳥の銘にも、「陰と陽と相い須ち、惟れ會すること益ます工みなり」とあつたように、陰的要素と陽的要素とが會することが必要であつたのである。牽牛と織女の會合も天下の陰陽を調和させるためだとされたことは、『開元占經』卷六十一に「黃帝占」を引いて、「牽牛 織女星と直<sup>あ</sup>傳<sup>た</sup>わざれば、天下の陰陽 和せず」といつていることから知られよう。<sup>(66)</sup> 同じく『開元占經』卷六十五は、後漢末の劉表・劉叡の撰とされる「荊州占」を引き、二つの星座の形にむすびつけて次のようにも言っている。<sup>(67)</sup>

織女、一に天女と名づく。天子の女なり。牽牛の西北に在りて、鼎足にして居る。星の足は常に牽牛の扶筐に向かう。牽牛の扶筐も亦た織女の足に向かう。其の故<sup>もと</sup>の如からざれば、布帛 其の價を倍にし、若くは喪あり。

このように牽牛と織女とが反應しあつてゐることによつて、世界の秩序は保たれてゐるのである。

不死は、秦の始皇帝や漢の武帝などといった帝王の個人的な欲望の對象であるだけではなかつた。より重要なのはこの宇宙が年ごとに再生する必要があるとされたことである。そしてその再生を生み出す陰と陽との結合は、最も端的に男女の性的結合によつて象徵された。宇宙の四つの方向を表わす四神の内、北方を表わし冬を表わす玄武が蛇と龜とのからみ合つた奇妙な形で描かれるのは、冬至の時期の衰え切つた宇宙(太陽)に再び活力を與えるために宇宙的な規模での性的結合が必要だと考え

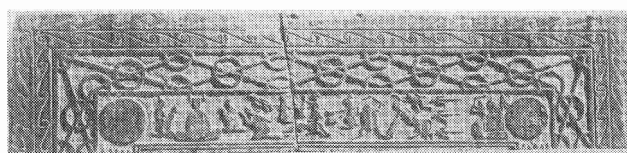


圖14 綏德軍劉家溝漢墓門楣石

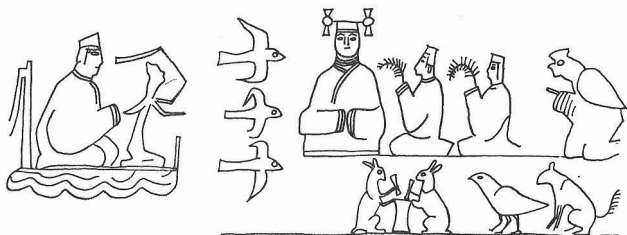


圖15 山東省出土畫象石

られたことによるのであろう。

古くは一年を東南西北と遊行して過ぐす太陽神(男神)が年に一度、冬の時期に極西の月神(女神)を訪れることによって神婚が行なわれ、それによって宇宙が再生すると考えられた。そうした觀念の一つの說話化が『穆天子傳』の物語であった。後漢時代の畫像にも女神(西王母)を訪れるべく旅をしている男神を描いたものがいくつかある。例えば陝西省の綏德軍劉家溝の後漢墓の門楣石に雕られた畫像(圖十四)では、左端の中に蟾蜍のいる月が描かれ、その横に玉勝をつけた西王母が正面を向いて坐っている。右端には中に鳥がいる太陽があつて、その左方に三匹の鳥に引かれた雲車に乗って西王母の方に向つて進む太陽神が描かれている。同様に太陽神が三匹の鳥の引く雲車に乗って西王母の方に向う圖は、山東省の畫像石にも見える(圖十五)。

しかし、中國に招婿婚が發達していなかったことが原因なのであろうか、魏晉以後の說話に見られるのは、女性神の方が男性神を訪れるという筋書きに限られ、その逆の例は容易には見附からない。既に舉げた西王母が希有鳥に乗って東王公を訪れるという『東方朔神異經』の記事や、同じ種類の小説的な作品、『洞冥記』卷二の「東方朔曰く、むかし西王母 靈光の輦に乗りて、以つて東王公の舍に適く」という一節がそうであり、七夕にも織女の方が天漢を渡つて牽牛のもとを訪れている。

十分な資料が得られぬので一つの假定に止まるが、漢代においては、冬の最中(人旦)に男性神が西王母を訪れ、夏の最中(七夕)には西王母が男性神を訪れるという、陰陽交會の宇宙的リズムが考えられていたのではなからうか。このような漢代の人々の宇宙の運動の觀念を知るために一つの参考になるのが、望都二號墓(光和五年、一八二年、の銘のある賣地券が出土)で發見された玉枕である。この枕は斷面が六角のかまぼこ形をし、兩端と中央に合計三枚のしきり板がある。兩端の板は兩方とも外に向

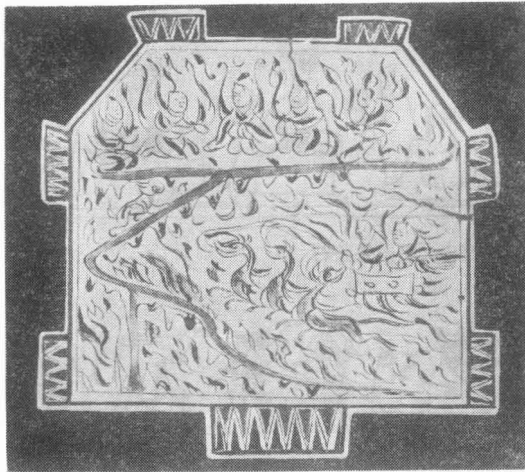


圖16 望都二號漢墓玉枕しきり板

いた面に二匹の鳳が仙草をくわえた圖、内に向いた面には四神が描かれる。中央のしきり板には、一面に西王母、他面に東王公が描かれ、それぞれの神の下部には、その神のもとに馳せ向う三匹の馬に引かれた車がある（圖十六）。この枕の内部が一つの宇宙となり、四神が靜的な宇宙の構造を象徵するのに對して、西王母と東王公が宇宙の運動の原理であることを表わしていると考えることができよう。紹興の畫像鏡で西王母と東王公の間に往來する馬車が描かれるのも、同様の宇宙の運動論に基づくものなのである。

男女の性的結合が宇宙を再生させるという觀念は、特に農耕儀禮と結びついて、人間の性行爲が農作物の豐穰を生むというかまけわざとなる。これについてはフレイザー（G. Frazer）が『金枝篇』の中で全世界から多數の例を集めている所である。<sup>(68)</sup>七夕に織女が牽牛に嫁するというのも、同様の農耕儀禮的な色彩が強かったのであろう。牽牛によって男性のつとめである農耕が、織女によって女性のつとめである養蠶紡織が代表されていたのである。

『禮記』祭儀に<sup>(69)</sup>

むかし天子 藉をなすこと千畝、晁して朱紼し、躬<sup>みづか</sup>ら耒<sup>すき</sup>を乗る。諸侯 藉をなすこと百畝、晁して青紼し、躬<sup>みづか</sup>ら耒<sup>すき</sup>を乗る。以て天地山川社稷先古に事<sup>つか</sup>う。

いにしえ天子諸侯、必ず公桑蠶室あり。川に近くしてこれを爲り、宮を築くこと仞有三尺。棘牆して外よりこれを閉す。大昕の朝に及び、君 皮弁素積して、三宮の夫人世婦の吉なる者を卜し、入りて蠶室に蠶せしむ。

とあるのも、農耕養蠶における男女の原理的分業をよくあらわしており、そうした分業が天地の構造と對比されていたことは、三國時代の呉の楊泉「蠶賦」（玉燭寶典卷三所引）の次の句にも示されている。

農は天文の洪業、桑は地母の盛事。

## 六 兩性具有——絕對者としての西王母

これまでもいくつか西王母の畫像を取り上げてきたが、ここでは特色あるものを地域別に纏めて見てみよう。いずれも後漢から三國兩晉時代にかけてのものである。まず山東省の畫像石から。



圖17 慈雲寺天王殿畫像石



圖18 嘉祥縣洪山畫像石

いる。兔の上には三足鳥がおり、右端には獸身で二つの人首を持った怪物がひかえる。同じ系統のものは嘉祥縣蔡氏園の畫像石にもいくつかみえ、同じく嘉祥縣洪山の畫像石(圖十八)では、西王母は凡に馮り、三足鳥と九尾の狐が劍のようなものを帶るほか、蟾蜍が兩手に細長い棒を持ち、棒の先端には短かい竿がついて穀竿からやせのようになってゐる。同様の蟾蜍は、陝西省の綏德軍劉家溝の門楣石の畫像石(圖十四)にも見えた。また圖十五の太陽神が三匹の鳥の引く雲車に乗って西王母を訪れる畫像もこの一類に屬している。

滕縣西南郷の畫像石には、中央に玉勝をつけた西王母が坐り、左右に侍者か訪問者らしい人々がひかえるもののほか、樹下

圖十七に示したのは、濟寧縣慈雲寺天王殿畫像石第一石のものである。この石の畫像は三層からなり、中段に車馬出行、下段に狩獵の圖が描かれている。ここではその上段のみを示した。中央に玉勝をつけた西王母が正面を向いて坐り、その左側には、前に便面を持った人物、後に齒朶類の植物の葉のようなものを持った人物、更にその後に鳥がひざまずく。西王母の右側には、コップのようなものをさし出している(あるいは便面を持った)人物がひざまずき、その後で二匹の兔が靈藥について

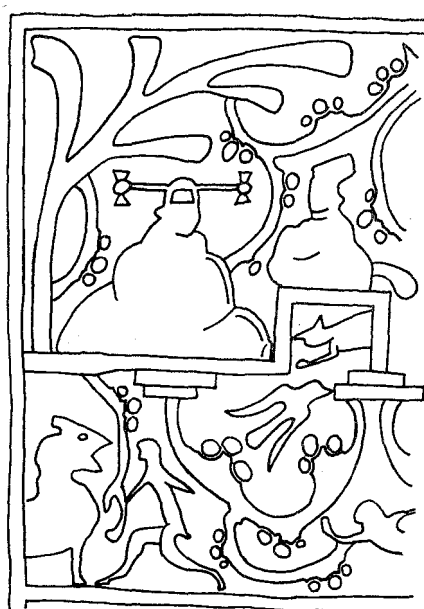


圖19 滕縣西南郷畫像石

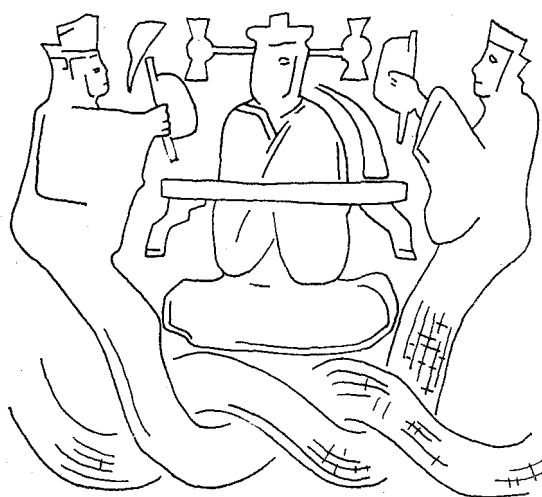


圖20 滕縣宏道院畫像石

に坐った西王母を描くものがある(圖十九)。これは、西王母の前の一段高くなった所に小さい人物がいることに特色がある。滕縣宏道院の畫像石は、中央に玉勝を戴いて几に寄る西王母がおり、その左右に、下方で尻尾をからみ合わせた人首蛇身の人物が便面を持つ(圖二十)。

沂南の畫像石には西王母を描いたものが二つあり、その一つは既に示した(圖十一)。この一組の圖で注意すべきは、西王母と共に東方をあらわす男性神も玉勝をつけていることである。沂南のもう一つの西王母は、これも東方を表わす男性神と對になり、兩神とも植物的様相を持った三神山の中央のものの上に坐る。左右の山の上にはそれぞれ小さな人物がいるようである。西王母の三神山の下では龜のような動物がこれを支えている(圖二十一)。『楚辭』天問に、「おおがめ鼇山を戴きて抃す」とあり、王逸の注は『列仙傳』を引いて、「巨靈の鼇あり。背に蓬萊の山を負いて抃舞し、滄海の中に戯る」という。『列子』湯問篇に

も東海の神山が巨龜の上に載っているとある。ここに描かれた龜は、この巨龜に當るもので、より古くは大地全體が龜の背に載ると考えられたものであろう。

『[壩城]集仙錄』(太平廣記卷五十六所引)に西王母のフルネームを「九靈太妙龜山金母」、あ



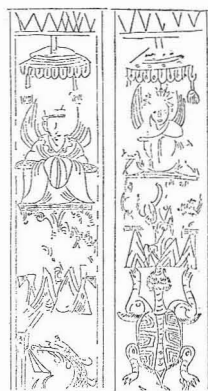


圖21 沂南畫象石  
(中室八角柱)

るいは「太虛九光龜臺金母元君」と呼んで、いずれも龜山・龜臺の名でその居處を示しているのは、こうした古い神話的な觀念に繋がるものであろう。

武氏祠の畫像石には玉勝を戴いた西王母は現れない。しかし圖十七の例でも見た獸身に二つの人首のつく怪物が側にひかえるところからも、切妻の部分に對になつていくつか描かれている羽根の生えた神人を、西王母と東方を表わす神と考えてよいであらう(圖二十二)。

南陽を中心とした河南省南部一帯には、山東省のものと違つた一類の畫像石が存在するのであるが、ここでは西王母を描くことは盛んでなかつたようである。かえつてこの地域をとびこえて四川省に特色のある西王母の畫像が見られる。

四川省の西王母の畫像の特色は、いわゆる龍虎座に西王母が坐っていることである。既に錢樹座を述べた所にも見えたが、右を向いた虎と左を向いた龍との中間に、ちょうど龍と虎の胴體に腰をかけるような形で西王母が座を占める。龍頭と虎頭の動物の上に西王母が坐つた例は、武氏祠の畫像石にも一二見える(本冊林論文圖三十一・三十二)が、四川では大多數の西王母がこうした座に坐っているのである。

磚の側面の横長の部分に浮き彫りのように表わされた西王母の例として、新津縣出土のものを挙げよう(圖二十三)。中央に玉勝をつけ龍虎座に坐つた西王母がいる。その左には、龍に靈草のようなものを食べさせる格好をして歩く姿の人物がいる。その後には腹のふくらんだ動物(蟾蜍であらうか)が手に袋のようなものを持って坐る。左端では羽人が靈藥についている。西王母の右側には三足鳥がふりかえつて立ち、その右に九尾の狐が前足を片方あげている。

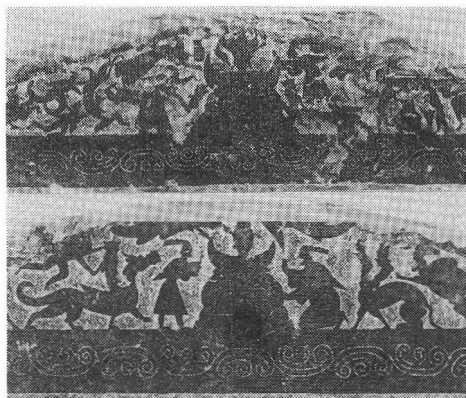


圖22 武梁祠 (上) 第一石  
(下) 第二石



圖23 新津出土畫像磚



圖24 成都出土方磚

このように塼の側面に描かれたもののほか、成都市近郊の後漢墓の壁面を飾った特色ある方塼の中に西王母像を表わしたものがあつた（圖二十四）。この種の畫像塼については于豪亮氏の説明が詳しいので、それを要約して次に引かう。<sup>(70)</sup>

西王母は雲氣の中の龍虎座に坐る。西王母の左側に三足鳥がいる。これは西王母のために食物を捜してくる使者である。司馬相如の「大人賦」に、「吾れ乃ち今日西王母を覩たり。昂然と白首に勝を戴きて穴處す。三足鳥ありてこれが爲に使いす」。また「括地圖」（太平御覽卷九二〇所引）に、「崑崙弱水の中に之（在）り。龍に乗るにあらざれば至るを得ず。三足鳥ありて西王母のために食を取る」。西王母の右側に白兔がいて靈芝草を持つ。靈芝草は仙藥だとされる。張衡の「思立賦」に、「王母に銀臺に聘し、玉芝を羞めて以て飢を療やす」とあり、太平御覽卷九〇七に引く樂府詩歌には、「神藥を山端に採取し、白兔搗きて蝦蟇丸と成す」という。白兔の傍らの雲氣の上に九尾の狐がいる。九尾の狐は祥瑞の象徴である。「白虎通」封禪篇にいう、「狐の九尾なるは何ぞや。狐は死して丘を首にす。本を忘れざるなり。安にして危を忘れざるを明らかにするなり。

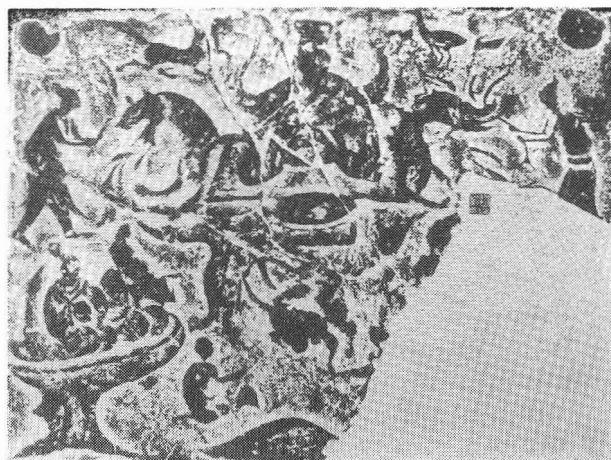


圖25 成都西門外出土方磚



圖26 樂浪出土銅盤

ような臺座に乗った二人の人物が見える。中央下方に鈴を鳴らす人物がおり、また二人の羽人が龍と虎に靈草を食べさせているのも、前の方磚には見えなかった所である。

龍虎座に坐る西王母は樂浪出土の銅盤にも見え（圖二十六）、また後漢から三國時代にかけての畫像鏡にも鑄出されていることは林巳奈夫氏の「漢鏡の圖柄二、三について」の論文の圖二十一・圖四十三などの書き起こしを参照。

畫像石や磚に描かれる西王母の像は、山東省と四川省のものほか陝西省北部に獨特のものがあるが、これについては既にその一部を圖で示した。銅鏡では、林氏が取り上げられた階段式神獸鏡のもの以外に、浙江省の紹興出土の後漢から三國時代の鏡に多くの西王母が登場する。これまでの西王母の比定は専ら頭に戴く玉勝によって行なってきたが、これらの鏡の中には

物。西王母を訪れて藥を求め福を求めること、「焦氏易林」などに見える。

この于豪亮氏が説明を加えられたものの外に、聞有『四川漢代畫像選集』所收の成都西門外出土の方磚にも少し異った西王母が表わされている（圖二千五）。この場合、中央に位置する龍虎座は植物（世界樹）の上に乗っているようであり、龍虎座の龍と虎の方向が逆になっている。左下方にはきのこの

畫像のよこに「西王母」と傍記のあるものが相當數あり、確實にそれらが西王母を表わしたものであることが知られるのである。

西王母は、東王公と傍記のある東方の神と鏡の中心の紐を挾んで對になって出現することが多い。玉勝を戴いた西王母はごく少數である。東王公は進賢冠をつけたもののほか、獨特の三つの峰を持った山字形の冠をかぶるものがある（圖二十七）。この山字形の冠は、のちの『仙傳拾遺』（太平廣記卷一所引）に、

木公、亦た東王父と云い、亦た東王公と云う。蓋し青陽の元氣、百物の先なり。三維の冠を冠り、九色雲霞の服を服す。亦た玉皇君と號す。

と見える三維の冠に繋がるもので、恐らく三という數は太陽神と關係がある（例えば三足鳥や三匹の鳥に引かれた雲車）のであろう。そのほか特殊なものに「東王母」と傍記のある、舞っている女性を表わした畫像がある（圖二十八）。そうした名の神もいたのか、それとも傍記の誤りなのであろうか。



圖27 驪氏作神人車馬白虎鏡



圖28 車馬神人畫像鏡

おお急ぎで後漢時代を中心とした中國各地の西王母の畫像を見てまわったが、このような忽卒な觀察からも次のようなことが知られるのではなからうか。西王母は單獨で表わされることが多いこと。東方を表わす神（紹興の鏡銘によれば東王公）と對になって出現するときには、武氏祠や紹興の鏡の畫像に見えるように玉勝をつけなくなる傾向にあること。西王母が單獨で表わされる場合には、その周圍に月を象徵するもの（兔・蟾蜍）と共に太陽を表わすもの（三足鳥）も配されていること。ちなみに三足鳥は、司馬相如の「大人賦」にも見えたように西王母のために食を取る鳥であり、『山海經』に見える三

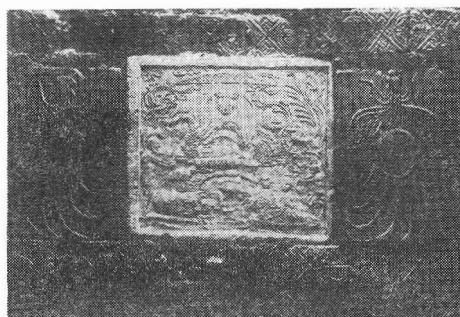


圖29 新繁畫象磚墓



圖30 邛山夾花牌房出土方磚

青鳥と同じ性格のものであったが、「春秋元命苞」(初學記三十所引)では、太陽の中に三足鳥がいて、それが陽の精だとされている。後漢時代には既に三足鳥が太陽と關係づけられていたことが知られるのである。

これらの事實を基礎に次のような假定をしてみたい。西王母は、元來單獨で存在し、この神の下に陰的要素(たとえば月)と陽的要素(たとえば太陽)とが統合されていた。龍虎座に坐るのも、青龍に表わされる東方的なものと白虎に表わされる西方的なものを統合していることを表わそう。西王母は陰的なものと陽的なものとの兩性を具有することによってその全能性を表わしていた。玉勝は、その全能性と關係する一つの表象であつたと考えられる。時代が下るにつれて原西王母の兩性具有という性格が二つに分裂し、西王母が西方・月・女性などの陰的要素だけを表わすようになると、それと對になる東方・太陽などの性格を持った男性神が登場してきたのである。こうした宗教史の流れについて、エリアーデは、對になる神というものは、常に、神々を特色づけていた原初的な兩性具有(Androgyn)に對する後世的な變形であり、不完全な公式化である、と言っている<sup>(72)</sup>。

西王母は、元來ただ一人、大地の中心の宇宙山(世界樹)の頂上に坐つて、絶對的な權力でもつてこの世界を秩序づけていたのである。その秩序づけが、彼女が機を織るという行動に象徴されていた。いわば世界の秩序を織り出していた。さればこそ織機の部分品の「勝」がその頭上に載っているのである。

『淮南子』覽冥訓は、この世の秩序が失なわれた時代のことを述べて、

西老 勝を折り、黃神 嘯吟す。飛鳥 翼を鍛め、走獸 脚を廢す。

という。高誘はこれに注して、「西王母 其の頭上に戴く所の勝を折る。時に法度なきがためなり。黃帝の神 道の衰うるを

傷み、故に嘯吟して長嘆するなり」と説明する。西老は、孫詒讓『札遶』卷七によれば、西姥であつて、西姥は西王母を言うのである。「勝を折る」の語は、『焦氏易林』無妄之賁の條にも見える。<sup>(74)</sup>

縷を織りて未だ就らず、勝 折れて後なし。女工 多能にして、我が政事を亂だす。

同じく『易林』の益之小過の條には、

月削り 日衰え、工女 機を下る。宇宙 明を滅し、三光を見ず。

という。こうした條から、宇宙の秩序が天上の女神の機織りによつて保たれ、勝が折れたりして機織りが止まるとき、宇宙は原始のカオスの状態に戻るといった考え方が存在したであろうことを窺い知ることができる。織女の機織りも、西王母のこのような職能と本來的に重なるものであつたはずである。

四川省の西王母を描いた方壺の實際の出土例を見ると、たとえば新繁縣清白郷の後漢墓の例(圖二十九)に見えるように、壁面の天井近くの目に立つ位置に、左右に太陽と月を表わす圓盤を持った羽人の像を配して嵌め込まれている。こうした配置も西王母が日と月との統合者であることを表わすのであるが、その左右の、腹に日月の圓盤を懷いた羽人像の同類に圖三十のようなものがある。圓盤の中に蟾蜍と桂があつてこの羽人は月を表わしているが、その下方に特色ある三角形を構成する星が見える。この星は、この論文の最初に述べた織女三星を表わすものであらうと考えられる。この推定が正しければ、織女星は西王母の統合する陰と陽の一方の要素を象徴していることになる。牽牛織女の説話が、范寧氏の言うように『新史奇觀』で始めて西王母と結びついたのではなく、少なくとも後漢時代には既に牽牛織女の行動を見守りそれに干渉するものとしての西王母が存在したのである。民話の中で西王母が牽牛と織女の間を裂いたり、また一年に一度會うことを許したりしているが、宇宙の秩序を維持するために牽牛織女に干渉するのが西王母の本來のつとめであつたのである。

## 七 原理と翻案

神話の中の神々の行動から物語り的な要素を最大限に切り棄てていったとき、神話的な存在の本質を一つの象徴的な意味それ自體だと考えることができよう。そのきわめて形而上學的な意味を現世的に體現して、さまざまな風貌の神々が時代の流れの中に姿を現わす。それぞれの時代にその意味を翻案して物語りが形成されるのである。その翻案のしかたに強く時代的な刻印が押されている。

西王母信仰を考える場合、前漢時代末という時期が一つの轉機であつたと思われる。この論文において、ここまでの議論には多く後漢から南北朝時代にかけての材料を用いてきた。この章では、經めの意味を兼ねて先秦時代以來の記録を通して考察し、その根本にある象徴的な意味の時代の流れの中でのさまざまな翻案の様相を見てみよう。

原西王母は、宇宙の秩序を體現した絶對者であつた。その絶對的な力を兩性具有で表わしていた。ただ一人で再生することができたのである。西王母がほら穴（石室）に住むとされるのも、日本のアマテラスと同様、一定期間そこに籠ることによって再生すると考えられたことによるのであろう。自分自身で一定のリズムを持つて再生し、世界を秩序づけているという宇宙の運動論が、西王母が機から世界の秩序を織り出していると物語り化されたのである。ちなみに、わがアマテラスも、天上で機を織っていると記紀に見える。

『莊子』大宗師篇で、道を得た者を列擧した中に西王母の名が見える。<sup>(76)</sup>

西王母 これ（道）を得て少廣に坐し、其の始めを知るなく、其の終りを知るなし。

少廣を、司馬彪の注は穴の名だとしている。西王母が道を得ていたとされるのは、西王母の絶對性の道家的な翻案であることは言うまでもない。

また『大戴禮記』少間篇にいう、<sup>(77)</sup>

むかし虞舜、天徳を以つて堯を嗣ぐ。功を布き、徳を散じ、禮を制す。朔方幽都來服し、南は交趾を撫し、日月を出入するところまで<sup>(78)</sup>、率いて俾いせざるはなし。西王母 來たりて其の白瑱を獻ず。粒食の民、照然と明視す。

瑱は管の字の別體で、白瑱は玉製の管。西王母がわざわざ管を獻上したのはなぜであろう。太平御覽卷五八〇に引用する『樂法圖』(緯書の樂叶圖徵)にいう、<sup>(78)</sup>

聖人 天に承け、樂に管を用う。管を吹く者は以つて律を知る。管音調えば、則ち律曆正し。

樂器の演奏が氣候を調え、風俗を改め、ある場合には人の名の姓を正すことなど、種々の記録に見える所である。すなわち管を吹いて律曆を正すというのは、この世界を象徴的に秩序づけることなのである。世界の中心に居る西王母は、この世に秩序をもたらすために舜帝に玉瑱を獻上した。ここに全ての秩序は世界の中心に發源するという、中心のシンボリズムの一つの翻案を見ることができであろう。

舜の統治がみごとであつたので、その治世にはさまざまな祥瑞が出現したとされる。しかし玉瑱の例でも知られるようにその因果關係は逆であつて、元來の意味は、世界の中心を象徴する器物や動植物がこの世に秩序をもたらすためにやって來たのである。漢代から唐代にかけて、祥瑞の出現が政治史に種々の影響を及ぼしているが、その中でも代表的なもの、木連理、比目魚、比翼鳥、日月合璧などに、兩性具有のシンボルを見てとることができよう。そして玉勝(金勝)も、その本來の意味はほとんど忘れられて、祥瑞の一つに數えられていることは既に述べた所である。

『莊子』と『大戴禮記』を引いて述べたのは、西王母が一人で世界の秩序に責任を持っているという基本的な構造の傳承にもとづくものであつたが、前漢時代以前に既に原西王母の兩性具有的な性格が陰的な存在と陽的な存在とに分裂して表わされている場合がある。原西王母の獨裁のもとにある宇宙では、周期的に宇宙の秩序が失なわれて原始のカオスの状態となり、その中から西王母が一人で再生するのであるが、原西王母が分裂した二元論的な宇宙では、かわりに周期的に陰陽の交會が行な



われねばならない。これはより運動感のある宇宙觀であつて、その運動の物語りへの翻案は、原西王母のものより容易であつたと思われる。

その一つの例は『穆天子傳』に見られる。これについては陰陽交會の章で少しく述べた。穆王の物語りで特色があるのは、太陽神がほとんどその神的性格を失い、現世の王者となつてゐることである。同時に西王母も『山海經』に見えるような異相の神ではなくなつてゐたと思われる。しかし地上の主君がその背後に太陽神としての性格を持つと考えられたことは、『尙書』舜典篇で舜帝が春には東岳へ、夏には南岳へ、秋には西岳へ、冬には北岳へと太陽の動きを追つて巡狩してゆくことから窺われよう。そうして太陽神は秋から冬の時期にかけて、月神と結合して再生することが必要であつたのである。

穆王は、西王母のもとでなにを得たのかは書かれていないが、『淮南子』では太陽神の羿が西王母から不死の藥を手に入れたとされている。不死が再生の觀念の變形であつたことは既に述べた。前漢時代の『焦氏易林』に西王母の名がいく度か見えるが、西王母のもとを訪れて獲得するのはきわめて現世的な利益となつてしまつてゐる。一例を挙げれば、明夷之萃<sup>(79)</sup>の卦。

稷 堯のために使いし、西のかた王母に見ゆ。拜して百福を請え、我れに喜<sup>ま</sup>子<sup>を</sup>を賜<sup>は</sup>る。長樂にして富有ならん。

原西王母が分裂したもう一つの例は、既に一度引用したが、『淮南子』覽冥訓に「西老勝を折り、黃神嘯吟す」とある、西王母と黃神との組み合わせである。高誘は西老を西王母とし、黃神を黃帝の神であると注している。そしてこれも既に引用したのであるが、『別國洞冥記』の中で、黃翁という神が西王母はむかし自分の妻であつたと言つてゐる。また『穆天子傳』には、崑崙の丘に黃帝の宮があるという。これらの資料から原西王母が分裂して西王母と黃神(黃帝・黃翁)との對をなす二神が生れるという別の流れがあつたことが窺われよう。ただこの組み合わせについてはその詳細を知ることができない。西王母の相手が黃の字を冠した神名をなるのは、あるいは五行思想的な大地の中心を體現してゐたことの表れであつたのだろうか。そして牽牛星が一名黃姑と呼ばれるという(荆楚歲時記)のも、この組み合わせに關係したものであらうと思われる。

前漢時代も終りに近く、社會的な不安が熱狂的な西王母信仰を生み出した。そのありさまは『漢書』の哀帝紀、天文志、五

行志などに見えるが、ここでは五行志の記事を引用しよう。<sup>(80)</sup>

哀帝の建平四年（前三年）正月、民驚走して、梟或いは擗一枚を持ち、傳えて相い附與して曰く、詔籌を行ると。道中相い過逢し、多きこと千數に至る。或いは被髮徒跣し、或いはよる關を拆き、或いは墻を踰えて入る。或いは車騎に乗りて奔馳し、置驛を以つて傳行す。郡國を経歴すること二十六。京師に至る。其の夏、京師郡國の民、里巷阡陌に聚會し、祭を設け、博具を張り、歌舞して西王母を祠る。また書を傳えて曰く、母、百姓に告ぐ、此の書を佩ぶる者は死せず。我が言を信ぜざれば、門樞の下を見よ。當に白髮あるべし、と。秋に至りて止む。

哀帝紀によれば、この爆發的な信仰は關東に始まり、西王母の籌を傳えて京師に入ってきたという。また天文志には、西王母を祠ると共に「從の目の人がもうすぐやってくる」と呼號したと記される。

殘念ながら資料が多く残らず、西王母がどんな意味を持つものとして信仰されたのかを明確には知りえないのであるが、しかし少なくとも祭っている人々にとって、西王母は新鮮な新來の神であり、救世主であつたはずである。さればこそ爆發的な信仰が可能になったのである。このとき始めて西王母が民衆の神となつたか、少なくとも新しい相貌で民衆の前に立ち現れたと考へてよいであろう。

兩性具有の原西王母が新しい分裂をおこし、西王母と東王公（父）との二神となつたのは、恐らくこの爆發的な西王母信仰のあとを受けたものであらう。東王公の名は、後漢時代の鏡の銘文などに盛んに見えながら、文獻にはあまり現れない。『吳越春秋』卷九の、「越王 東郊を立てて陽を祭る。名づけて東皇公と曰う。西郊を立てて陰を祭る。名づけて西王母と曰く」とある東皇公が、東王公らしい名に見える最も古い例の一つであらう。西王母と東王公の名が鏡銘や賣地券など日常的な生活や習俗に密着した遺物によく見えながら、文獻には姿を現わさぬことは、この時代の西王母信仰が文獻では拾い上げられない民衆の生活の中に沈潜していったためだと考へられる。西王母が畫像に現れるのも、この時期以後のことなのである。<sup>(81)</sup>

後漢時代末の社會的アノミーは、西王母信仰などでは解消されぬ深さを持ち、ついに黃巾の宗教的反亂を引き起こした。後

漢末の混亂の中での具體的な社會構造の變革については歴史家の研究を待たねばならないが、民間傳承的な面での變化を一つだけ指摘すれば、これ以後さまざまな歲時記、あるいは季節の行事に關連する物語りや歌謠が残されるようになることである。このことは、それ以前にこうした行事が盛んでなかったことを意味しない。かえってそれらは生活に密着し信仰に支えられた行事であつて、外からの視點でそれが記録されることがなかったのである。

季節的な祭禮が信仰から切り離されて、魏晉南北朝時代になると行樂のための年中行事として組織化されていった。ここに土着的な信仰の零落を見ることができよう。人々が祖先代々の土地と信仰から切り離されたことが、その大きな原因であつたと思われる。そして神々は、神として宇宙の秩序を體現しておればよかったものが、信仰の外衣を失ない、人間としてのドラマを演じなければならなくなった。牽牛と織女の間に悲戀の物語りが形成されたのもこうした時代の流れに反應したものであつた。

牽牛と織女も、その來歴は他の例ほど簡單ではないが、大きな意味では兩性具有の原西王母の分裂した對をなす一組の神人と考えることができよう。原西王母は對をなすさまざまな二神に分裂したが、その中でも牽牛と織女の組は成功を収めたカッブルだと言える。他の黃神や東王公との對が時代の流れの中で忘れられていったのに對し、牽牛と織女はいまも人々に親しい。それはこの二神が民衆の勞働や生活に深い關りを持ち、それ故に信仰が風化する中にあつても年中行事に轉身できたことと、年に一度の陰陽交會のシナリオを悲戀の物語りに翻案しえたことにその大きな理由があつたのである。

(本研究は昭和四十七年度文部省科學研究費「漢代文物の考古學的研究」によるものである。)

## 注

(1) たとえば、北京大學中文系一九五五級學生編『中國小說史稿』(一)

九六〇・北京) 六五頁。

(2) 『史記』天官書

牽牛爲織牲、其北河鼓、河鼓大星上將、左右左右將、婺女、其北

織女、織女天女孫也

(3) 『詩』小雅、谷風之什、大東

維天有漢、監亦有光、跂彼織女、終日七襄、雖則七襄、不成報章、

睆彼牽牛、不以服箱

朱熹『詩集傳』十二

七襄未詳、傳曰反也、箋云駕也、駕謂更其肆也、蓋天有十二次、日月所止舍、所謂肆也、經星一晝一夜左旋一周而有餘、則終日之間、自卯至酉、當更七次也

なお牽牛織女の説話の成立については多くの論考がある。古い隨筆や劉記を除き、また以下の注で直接引用するもの以外に、出石誠彦『牽牛織女説話の考察』（『中國神話傳説の研究』、一九四三・東京、所收）、皮述民『牛郎織女神話的形成』（南洋大學學報第五期、社會科學與人文科學部、一九七二）などを参照した。

(4) 『文選』卷二九、雜詩上、古詩十九首

迢迢牽牛星、皎皎河漢女、織織擢素手、札札弄機杼、終日不成章、泣涕零如雨、河漢清且淺、相去復幾許、盈盈一水間、脉脉不得語

(5) 『藝文類聚』卷四、歲時中、七月七日

崔寔四民月令、七月七日、曝經書、設酒脯時果、散香粉於筵上、祈請於河鼓織女、言此二星神當會、守夜者咸懷私願、或云、見天漢中有奕奕正白氣、如地河之波、輝輝有光曜五色、以此爲徵應、見者便拜乞願、三年乃得

(6) 守屋美都雄『中國古歲時記の研究——資料復元を中心として——』（一九六三・東京）二八六頁。

(7) 韓謬『歲華紀麗』卷三、鵲橋已成

風俗通云、織女七夕當渡河、使鵲爲橋

なお范寧『牛郎織女故事的演變』（文學遺產増刊一輯、一九五五、北京）は、これと同文の記事を、『佩文韻府』卷一百が『風俗記』として引く所から、これが應劭の文章であるかどうか疑問であるとする。これは恐らく『風俗通』と西晉の周處の『風土記』とが混同されたものであろう。守屋『中國古歲時記の研究』三一四頁、参照。

(8) 『荆楚歲時記』（寶顏堂秘笈本）

七月七日、爲牽牛織女聚會之夜、是夕、人家婦女、結綵縷、穿七孔針、或以金銀鏤石爲針、陳几筵酒脯瓜果於庭中、以乞巧、有喜子網於瓜上、則以爲符應

西王母と七夕傳承

(9) 『荆楚歲時記』

天河之東有織女、天帝之子也、年年織杼勞役、織成雲錦天衣、天帝哀其獨處、許配河西牽牛郎、嫁後遂廢織紉、天帝怒責、令歸河東、唯每年七月七日夜、渡河一會

この一文は、玄珠（茅盾）『中國神話研究ABC』、上海、一九二六、袁珂『中國古代神話』、上海、一九五七、増訂本、范寧『牛郎織女故事的演變』、北京師範大學中文系五五級學生編『中國民間文學史初稿』、北京、一九五八、などに引用されるが、現行の『荆楚歲時記』の諸本には見えず、なにに出るのか不明。守屋『中國古歲時記の研究』の荆楚歲時記佚文輯録にも見えない。羅永麟『試論牛郎織女』（民間文學集刊第二本、上海、一九五七）は、『琅邪代醉篇』卷一から、『述異記』（梁の任昉の作とされる）の文としてほぼ同様の文を引く。

(10) 『太平御覽』卷三一、時序

日緯書曰、牽牛星、荊州呼爲河鼓、主關梁、織女星、主瓜果、嘗見道書云、牽牛娶織女、取天帝錢二萬備禮、久而不還、被驅在營室、是也、言雖不經、有是爲怪也

(11) 靜聞『陸安傳説』（北京大學研究所國學門週刊第十期、一九二五）。

(12) 關敬吾『日本昔話集成』（一九五三、東京）第二部の1、天人女房の項。

(13) 陳夢家『古文字中之商周祭祀』（燕京學報第十九期、一九三二）。

のほかに西王母の神話については、B. Karlgren, "Legends and Cult in Ancient China," (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946) と、小川環樹『中國の樂園表象』（『文學における彼岸表象の研究』、一九五九、東京）、西王母の圖象については、駒井和愛『中國古鏡の研究』（一九五三、東京）などを参照した。

(14) 『博物志』卷三（土禮居黃氏叢書本）

漢武帝好仙道、祭祀名山大澤、以求神仙之道、時西王母遣使乘白

鹿、告帝當來、乃供張九華殿、以待之、七月七日夜、漏七刻、王母乘紫雲車而至於殿西、南面東向、頭上戴七種青氣、鬱鬱如雲、有三青鳥、如鳥大、使侍母旁、時設九微燈、帝東面西向、王母案七桃、大如彈丸、以五枚與帝、母食二枚、帝食桃、輒以核著膝前、母曰、取此核、將何爲、帝曰、此桃甘美、欲種之、母笑曰、此桃三千年一生實、唯帝與母對坐、其從者皆不得進（以下略）

(15) 『漢武故事』（古小說鈎沈）

王母遣使謂帝曰、七月七日我當暫來、帝至日、掃宮內、然九華燈、七月七日、上於承華殿齋、日正中、忽見有青鳥從西方來集殿前（中略）是夜漏七刻、空中無雲、隱如雷聲、竟天紫色、有頃王母至、乘紫車、玉女夾馭、戴七勝、履玄瓊鳳文之舄、青氣如雲、有二青鳥如鳥、來侍母旁、下車、上迎拜、延母坐、請不死之藥、母曰、太上之藥、有中華紫雲山朱蜜玉液金漿（中略）帝帶情不遣、慾心尙多、不死之藥、未可致也、因出桃七枚、母自啖二枚、與帝五枚（中略）留至五更、談語世事而不肯言鬼神、肅然便去（以下略）

(16)

『漢武帝內傳』（守山閣叢書本）

孝武皇帝好長生之術、常祭名山大澤、以求神仙、元封元年甲子、祭嵩山、起神宮、帝齋七日、祠訖還、至四月戊辰、帝夜閉居承華殿、東方朔董仲舒侍、忽見一女子、着青衣、美麗非常、帝愕然問之、女對曰、我瑤城玉女王子登也、向爲王母所使、從崑山來、語帝曰、聞子輕四海之尊、尋道求生、降帝王之位而履崑山嶽、勤哉、有似可教者也、從今日清齋、不聞人事、至七月七日、王母暫來也、帝下席跪語、言訖、女忽然不知所在（中略）至七月七日、酒脩除宮掖之內、設座殿上、以紫羅薦地、燂百和之香、張雲錦之帳、然九光之燈、設玉門之棗、蒲桃之酒、躬監肴物、爲天官之饌、帝廼盛服立于陛下、敕端門之內、不得妄有窺者、內外寂謐、以俟雲駕、至二唱之後、忽天西南如白雲起、鬱然直來、遙趨宮庭間、雲中有簫鼓之聲、人馬之響、復半食頃、王母至也、縣投殿前、有

似鳥集（中略）王母唯扶二侍女上殿、侍女年可十六七、服青綾之袿、容眸流眄、神姿清發、眞美人也、王母上殿、東向坐、着黃錦袿、文采鮮明、光儀淑穆、帶靈飛大綬、腰分頭之劍、頭上大華結、戴太眞晨嬰之冠、履玄瑤鳳文之舄、視之可年卅許、脩短得中、天姿菴靄、雲顏絕世、眞靈人也（下略）

(17)

『无上秘要』卷五一、道藏、太平部

飛天神人曰、……一年六齋月、……一月合十日、及八節日、甲子日、庚申日、於家中庭、安一長燈、令高九尺、於一燈上然九燈火、每令光明、上照九玄諸天福堂、下照九地無極世界長夜之中、……於九燈之下、繞燈行道

(18)

Mircea Eliade, "Images et Symboles, Essais sur la Symbolisme magico-religieux," Paris, 1952, 252.

(19)

羅永麟「試論牽牛織女」

(20)

范寧「牛郎織女故事的演變」

(21)

一九三二、北京。

(22)

『山海經』西山經

又西三百五十里、曰玉山、是西王母所居也、西王母、其狀如人、豹尾虎齒而善嘯、蓬髮戴勝、是司天之厲及五殘

同じく海內北經

西王母、梯几而戴勝杖、其南有三青鳥、爲西王母取食、在崑崙虛北

同じく大荒西經

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黑水之前、有大山、名曰崑崙之丘（中略）其外有炎火之山、投物輒然、有人、戴勝虎齒有豹尾、穴處、名曰西王母、此山萬物盡有

(23)

朝鮮總督府『樂浪郡時代の遺蹟』（一九二六、東京）本文冊三九七頁。なお「勝」の圖像には、この論文で直接取り上げたもののほかに、特色ある例として、鎮江東晉墓の畫像磚に畫かれたもの（文物一九七三、四）、南北朝時代に屬する河南省鄧縣の彩色畫像磚墓の

(24) 入口の上に畫かれた虎のくわえた勝などがある。  
林巳奈夫氏の御教示による。圖版も林氏の手拓。

(25) 『荆楚歲時記』(寶顏堂秘笈本)

正月七日爲人日、以七種菜爲羹、翦綵爲人、或鏤金箔爲人、以貼屏風、亦戴之以頭鬢、亦造華勝以相遺、登高賦詩

華勝起于晉代、見賈充李夫人典戒云、像瑞圖金勝之形、又取像

西王母、正月七日戴勝見武帝於承華殿也

(26) 秋山「道教の三元思想について」、宗教研究一六六、「三元思想の形成について」、東方學三二二、吉岡「道教と佛教」第二(一九七〇、東京)第二篇、第二章。

(27) 一九六六、東京、至文堂。

(28) 『石氏石經』卷下

織女三星在天市東……常以七月一月六七日見東方、色赤精明、女功善

(29) 『釋名』釋首飾第十五(王先謙校本)

華勝、華象草木華也、勝言人形容正等、一人著之、則勝也、蔽髮前爲飾也

(30) 『晉中興書徵祥說』(大唐開元占經一一四所引)

金勝者仁寶也、不琢自成、光如水月、四夷賓服則出、穆帝永和元年、陽穀民得金勝一枚、長五寸、狀如織勝、後桓平蜀路、此四方來服之應也

『晉中興書』(太平御覽七一九所引)

一名金稱、援神契曰、神靈滋液、百珍寶用、有金勝、晉孝武時、陽穀氏得金勝一枚、長五寸、形如織勝

(31) 『方言』卷八

尸鳩、燕之東北、朝鮮洌水之間、謂之鷗鷯、自關而東、謂之戴鷯、東齊海岱之間、謂之戴南、南猶鷯也……或謂之戴勝

(32) 歴史語言研究所集刊第二十本下、一九四九。また、林巳奈夫「中國古代の祭玉、瑞玉」(東方學報京都都、一九六九)二二一頁、參照。

西王母と七夕傳承

(33) 『別國洞冥記』卷一(漢魏叢書本)

朔以元封中、遊濛鴻之澤、忽見王母采桑於白海之濱、俄有黃翁、指阿母以告朔曰、昔爲吾妻、託形爲太白之精

(34) 『續漢書』輿服志下

太皇太后、皇太后入廟服、紺上皁下、蠶、青上纁下、皆深衣制……簪以瑇瑁爲璫、長一尺、端爲華勝

(35) 『禮記』月令、季春之月

是月也、命野虞無伐桑柘、鳴鳩拂其羽、戴勝降于桑、具曲植漣簋、后妃齊戒、親東鄉躬桑、禁婦女毋觀、省婦使、以勸蠶事、蠶事既登、分繭稱絲效功、以共郊廟之服、無有敢惰

(36) 『博物志』卷一(士禮居黃氏叢書本)

崑崙山北地、轉下三千六百里、有八玄幽都、方二十萬里、地下有四柱、四柱廣十萬里、地有三千六百軸、犬牙相牽

(37) 『水經注』河水、經の部分

崑崙墟在西北、去嵩高五萬里、地之中也、其高一萬千里、河水出其東北阪

(38) 『河圖括地象』

崑崙山爲柱、氣上通天、崑崙者地之中也、下有八柱、柱廣十萬里、有三千六百軸、互相牽制

(39) 王士倫編『浙江出土銅鏡選集』一九五七、北京、圖二七。本册林論文圖三十 參照。

(40) M. Eliade 前掲書、及「Le Mythe de l'éternel retour」, Paris, 1949.

(41) 『尚書』召誥

王來紹上帝、自服于土中、且曰、其作大邑、其自時配皇天、毖祀于上下、其自時中乂、王厥有成命、治民今休

(42) 『周禮』地官、大司徒之職

以土圭之灋測土深、正日景以求地中、日南則景短多暑、日北則景長多寒、日東則景夕多風、日西則景朝多陰、日至之景、尺有五寸、

謂之地中、天地之所合也、四時之所交也、風雨之所會也、陰陽之所和也、然則百物阜安、乃建王國焉

(43) 『十洲記』(水經注卷一所引)

崑崙山在西海之戌地、北海之亥地、去岸十三萬里(中略)上有三角、面方廣萬里、形如偃盆、下狹上廣、故曰崑崙、山有三角、其一角正北、干辰星之輝、名曰闔風巔、其一角正西、名曰玄圃臺、其一角正東、名曰崑崙宮(中略)又有墉城金臺玉樓、相似如一、淵精之闕、光碧之堂、瓊華之室、紫翠丹房、景燭日暉、朱霞九光、西王母所治

(44) 『呂氏春秋』卷十三、有始覽

白民之南、建木之下、日中無影、呼而無響、蓋天地之中也

高誘注

建木在廣都南方、衆帝所從上下也、復在白民之南、建木狀如牛豕之有皮、黃葉如羅也

(45) 東方學報京都44、一九七三。

(46) 『出土文物二三事』文物一九七二—三、「桃都、女媧、加陵」文物一九七三—一。

(47) 『玄中記』(濟民要術卷十所引)

天下高者、有扶桑無枝木焉、上至於天、盤蜿而下屈、通三泉

(48) 小南『楚辭』(一九七三、東京、筑摩書房)一〇五頁。

(49) 『山海經』海外東經

湯谷上有扶桑、十日所浴、在黑齒北、居水中、有大木、九日居下枝、一日居上枝

(50) 『淮南子』墜形訓

若木在建木西、末有十日、其華照下地

(51) 『海內十洲記』(古今逸史本)

扶桑在碧海之中、地方萬里、上有太帝宮、太真東王父所治處、地多林木、葉皆如桑、又有榘樹、長者數千丈、大二千餘圍、樹兩兩同根偶生、更相依倚、是以名爲扶桑

同様の説明は、葛洪『枕中書』にも見える。

(52) 班固『西都賦』、文選卷一

前唐中而後太液、覽滄海之湯湯、揚波濤於碣石、激神岳之將將、濫瀛洲與方壺、蓬萊起乎中央

(53) 『王子年拾遺記』卷一(漢魏叢書本)

三壺則海中三山也、一曰方壺、則方丈也、二曰蓬壺、則蓬萊也、三曰瀛壺、則瀛洲也、形如壺器、此三山、上廣中狹下方、皆如工制、猶華山之似削成

(54)

方壺山のことは、『列子』湯問篇にも見える。同じ篇中に、終北の國の壺領と呼ばれる山のことを述べ、その頂上には神漢の泉(生命の泉の一種)が湧き、その山の状は甌甌(林巳奈夫氏によれば、手水鉢のようなかめ)の若し、と言う。壺やかめの形をした山が、中國の樂園表象に重要な役割を演じたことが知られる。

(55)

錢樹座は、搖錢樹とも呼ばれる。迅冰篇『四川漢代雕塑藝術』(一九五九、北京)圖42—49、參照。錢樹の斷片は、Cheng Te-k'un (錢樹), "Archaeological Studies in Seechuan," New York, 1967, Pl. 66 にも見える。

(56) 于豪亮『錢樹、錢樹座和魚龍漫衍之戲』文物一九六一—十一。

(57) 班固『西都賦』

大路鳴鑾、容與徘徊、集乎豫章之宇、臨乎昆明之池、左牽牛而右織女、似雲漢之無涯

(58)

顧鐵符『西安附近所見西漢石雕藝術』文物參考資料一九五五—十一。牽牛の高さは二三〇cm、織女は一九〇cm。ただ織女の下半身はまだ土中に隠れているという。

(59) 張衡『西京賦』、文選卷二

廼有昆明靈沼、黑水玄趾、周以金堤、樹以柳杞、豫章珍館、揭焉中峙、牽牛立其左、織女處其右、日月於是乎出入、象扶桑與濛汜

(60) 張衡輯本『三輔舊事』、太液池

日出賜谷、浴于咸池、至虞淵即莫、此池象之

(61) 『三輔舊事』

渭水貫都、以象天河、橫橋南渡、以象牽牛

『三輔黃圖』(孫星衍校本)

咸陽故城、自秦孝公至始皇帝胡亥、都此城、始皇兼天下、都咸陽、因北陵營殿、端門西達、以則紫宮、象帝居、渭水貫都、以象天漢、橫橋南渡、以法牽牛

(62) 『東方朔神異經』(水經河水注卷一引)

崑崙有銅柱焉、其高入天、所謂天柱也、圍三千里、圓周如削、下有迴屋、仙人九府治、上有大鳥、名曰希有、南向、張左翼覆東王公、右翼覆西王母、背上小處無羽、萬九千里、西王母歲登翼上之東王公也……其鳥銘曰、有鳥希有、綠赤煌煌、不鳴不食、東覆東王公、西覆西王母、王母欲東、登之自通、陰陽相須、惟會益工一九六〇、一九六四、一九七三、いずれも東京、岩波書店。

(64) 『淮南子』覽冥訓

譬若羿請不死之藥於西王母、姮娥竊以奔月

(65) 小川「中國の樂園表象」

(66) 『開元占經』卷六一所引「黃帝占」

牽牛不與織女直者、天下陰陽不和

『文選』洛神賦の李善注に引く「天官星占」にも

牽牛一名天鼓、不與織女值者、陰陽不和とある。牽牛と織女が「直」するというのは、もともと天文學の用語であると、橋本敬造氏の御教示を受けた。

(67) 『開元占經』卷六五所引「荊州占」

織女、一名天女、天子之女也、在牽牛西北、鼎足居、星足常向牽牛扶筐、牽牛扶筐亦常向織女之足、不如其故、布帛倍其價、若有喪

ここに牽牛の扶筐というのは、牽牛星のあたりの星座をいうのであろう。

(68) G. Frazer, "The Golden Bough," 1922, The Influence of the

西王母と七夕傳承

Sexes on Vegetation の章。

(69) 『禮記』祭儀

昔者天子爲藉千畝、晁而朱紘、躬秉耒、諸侯爲藉百畝、晁而青紘、躬秉耒、以事天地山川社稷先古

古者天子諸侯、必有公桑蠶室、近川而爲之、築宮仞有三尺、棘牆而外閉之、及大昕之朝、君皮弁素積、卜三宮之夫人世婦之吉者、使入蠶于蠶室

(70) 于豪亮「幾塊畫像磚の説明」考古通迅一九五七・四。

(71) 『仙傳拾遺』(太平廣記卷一引)

本公、亦云東王父、亦云東王公、蓋青陽之元氣、百物之先也、冠三維之冠、服九色雲霞之服、亦號玉皇君

(72) M. Eliade, "Patterns in Comparative Religion," New York, 1963,

第七章, The Myth of Divine Androgyny の項。

(73) 『淮南子』覽冥訓

西老折勝、黃神嘯吟、飛鳥鍛翼、走獸廢脚

(74) 『焦氏易林』无妄之賁

織纈未就、勝折無後、女工多能、亂我政事同じく、益之小過

月削日衰、工女下機、宇宙滅明、不見三光

(75) 西鄉信綱『古代人と夢』一九七二、東京、平凡社。

(76) 『莊子』大宗師

西王母得之、坐乎少廣、莫知其始、莫知其終

(77) 『大戴禮記』少閒

昔虞舜、以天德嗣堯、布功散德制禮、朔方幽都來服、南撫交趾、出入日月、莫不率俾、西王母來獻其白瑱、粒食之民、照然明視

(78) 『樂法圖』(太平御覽卷五八〇所引)

聖人承天、樂用管、吹管者以知律、管音調、則律曆正

『焦氏易林』明夷之萃

稷爲堯使、西見王母、拜請百福、賜我喜子、長樂富有



(80) 『漢書』五行志下

哀帝建平四年正月、民驚走、持藥或擲一枚、傳相付與曰、行詔籌道中相過逢、多至千數、或被髮徒跣、或夜折關、或踰牆入、或乘車騎奔馳、以置驛傳行、經歷郡國二十六、至京師、其夏京師郡國民、聚會里巷仞佰、設祭張博具、歌舞祠西王母、又傳書曰、母告百姓、佩此書者不死、不信我言、視門樞下、當有白髮、至秋止西王母の畫象の最も古い例は、王莽始建國二年（一〇〇年）銘の鏡のものである。この畫象では、玉勝を戴いた西王母が、仙藥を搗く免の方に手をのばして藥を請うているようにも見える。駒井和愛「王莽始建國二年鏡に見えたる圖様に就いて」考古學雜誌十八一一九二七。

圖版說明

- 圖一 孝堂山畫象石 E. Chavannes, "Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale, Planches," 1909, Paris. Pl. 30, No. 53.  
大安里一號墳壁畫 朝鮮民主主義人民共和國科學院考古學及民俗學研究所『考古資料集第二輯——大同江及戰寧江流域古墳發掘報告』一九五九、平壤、口繪。
- 圖二 武梁祠畫象石 E. Chavannes, 1909, Pl. 48, 48, No. 102.  
大同江面出土玉勝 梅原末治・藤田亮策『朝鮮古文化綜覽』第三卷、一九五九、天理、圖版六五。
- 圖三 京都國立博物館藏瑞圖仙岳八花鏡 人文科學研究所考古資料七八五二。京都國立博物館『守屋孝藏蒐集 漢鏡と隋唐鏡圖錄』一九七一、京都、圖三四、參照。
- 圖四 流雲文吳王西王母龍虎鏡（部分）梅原末治『紹興古鏡聚英』一九三九、京都、圖五六。
- 圖五 郭寶鈞「古玉新詮」挿圖十七。
- 圖六 綏德賀家溝畫象石 陝西省博物館・陝西省文物管理委員會合編『陝北東漢畫象石刻選集』一九五九、北京、圖二八。

- 圖九 綏德漢墓畫象石 同右圖九九。
- 圖十 綏德漢墓畫象石 同右圖八九。
- 圖十一 樂浪王肝墓出土漆盤 東京帝國大學文學部編『樂浪』一九三〇、東京、圖五八。
- 圖十二 沂南畫象石 南京博物院・山東省文物管理處合編『沂南古畫像石墓發掘報告』一九五六、上海、（左）拓片第二幅、墓門東側支柱、（右）拓片第三幅、墓門西側支柱。なお詳細な書きおこしは、本冊林已奈夫氏論文の圖二（卷末別刷）に見える。
- 圖十三 「文物參考資料」一九五五一一、顧鐵符論文挿圖。
- 圖十四 綏德軍劉家溝漢墓門楣石畫象 『陝北東漢畫象石刻選集』圖20。本冊林論文の圖二十一（卷末別刷）は、この書きおこしである。
- 圖十五 山東省出土畫象石 アドルフ・フィッシャーがベルリンへ持ってこいたもの。E. Chavannes, 1909, Pl. 91, No. 171.
- 圖十六 望都二號漢墓玉枕畫象（摹圖） 河北省文化局文物工作隊『望都二號漢墓』一九五九、北京、圖三七。
- 圖十七 濟寧縣慈雲寺天王殿畫象石 傅惜華編『漢代畫象全集二編』一九五一、上海、圖三四。
- 圖十八 嘉祥縣洪山畫象石 山東省文物管理處・山東省博物館合編『山東省文物選集——普查部分』一九五九、北京、圖一九九及び圖二〇〇。
- 圖十九 陰縣西南鄉畫象石 傅惜華編『漢代畫象全集初編』一九四九、上海、圖八三。
- 圖二十 陰縣宏道院畫象石 『漢代畫象全集初編』圖九五。
- 圖二十一 沂南畫象石 『沂南古畫像石墓發掘報告』の摹本。（左）拓片第54幅、中室八角柱の柱身東面、（右）拓片第55幅、その西面。より詳細な書きおこしは、本冊林論文圖五（卷末別刷）に見える。
- 圖二十二 武梁祠第一石・第二石 E. Chavannes, 1909, Pl. 44, No. 75, Pl. 45, No. 76. 本冊林論文圖三十一（卷末別刷）參照。
- 圖二十三 新津出土畫象磚 聞有『四川漢代畫象選集』一九五五、上海、圖九九。

圖二十四 成都出土方壺 迅冰編『四川漢代彫塑藝術』一九五九、北京、圖六一。

圖二十五 成都西門外出土方壺 『四川漢代畫象選集』圖八四。

圖二十六 樂浪（平壤）出土銅盤 梅原末治『日本集儲支那古銅精華』第六冊、一九六四、大阪、圖四四一。

圖二十七 騶氏作神人車馬白虎鏡（部分） 『紹興古鏡聚英』圖一六。

圖二十八 漢車馬神人畫象鏡（部分） 王士倫編『浙江出土銅鏡選集』一九五七、北京、圖十三。

圖二十九 新繁清白鄉畫象磚墓 四川省文物管理委員會「四川新繁清白鄉東漢畫象磚墓清理簡報」（文物參考資料一九五六・六）圖版。

圖三十 邛崃花牌坊出土畫象磚 『四川漢代畫象選集』圖八七。